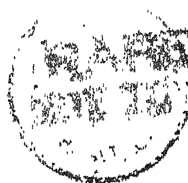


بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حمد باری تعالیٰ عز اسمہ

الٰہی تو ہے کردگار جہاں — تیرے زیر فرماں زمین و زماں
تو بینا ہے بے چشم و [illegible] بصر — سبب سے مبرا ہے شام و سحر
سر فرش سے عرش تک [illegible] بیگماں — برابر ہے تجھکو عیان و نہاں
گلستانِ عالم میں [illegible] سل و نہار — دکھاتا ہے رنگِ خزان و بہار
ہزاروں طرح کے چمن در چمن — کھلاتا ہے تو لالہ و یاسمن
رولاتا ہے شبنم کو تو رات بھر — ہنساتا ہے غنچوں کو وقت سحر
نسیم سحر کو [illegible] تری آرزو — پھراتی ہے شام و سحر چار سو
اگا [illegible] ہے کچھ اس رنگ سے ازداں — کہ خاموش ہے سوسن دہ زباں
[illegible] ہزاروں طرح کے شجر — دئے سبز و شاداب برگ و ثمر
[illegible] لذت و رنگ و بو میں جدا — اثر کا دہ عالم کہ صلِ علیٰ
[illegible] کوئی نہ خلقت سے تو — بری ہے اب و جد کی تہمت سے تو
[illegible] ہے پیشِ نظر جلوہ گر — طلسم شب و روز و شام و سحر
[illegible] فتاب و زمین و فلک — پریزاد و انسان و حور و ملک
[illegible] تیری قدرت سے پیدا ہوئے — نہان و عیاں آشکارا ہوئے
ہر اک کو بڑے حسن دلخواہ سے

مناجات بدرگاہ قاضی الحاجات

الٰہی میں ہوں بندۂ پُر گناہ
شب و روز مثلِ قلم رو سیاہ

کرم سے تو مانند صبحِ امید
عطا کر مجھے حسنِ روئے سفید

تری شانِ رحمت سے پروردگار
یہ امید رکھتا ہوں لیل و نہار

کہ میرے گناہوں کو افشا نہ کر
مجھے دن قیامت کے رسوا نہ کر

فرشتے شب و روز و شام و سحر
نگا ہوں سے میری نہاں خیر و شر

جو کچھ لکھتے ہیں قدرتی خامہ سے
مٹا د ے سر صفحۂ نامہ سے

ملے جب پسِ مرگ مدفن مجھے
نہ گنبدِ خاک مسکن مجھے

زمینِ لحد ہو برائے فشار
تنِ خ نہ و زار سے ہمکنار

نکیرین حاضر ہوں بہر سوال
کریں نسبت اصل دیں قیل و قال

تو اس وقت لے اسطرح سے خبر
کہ پہچانیں سب منہ مرا دیکھکر

سوالات کے دوں مناسب جواب
فشارِ لحد کے نہ دیکھوں عذاب

نہ گو ر بھی اے مجیب الدعا
رہیں میرے حامی شفیع الورا

دل آرا جو حسنِ رخ پاک ہو
مجھے فرشِ گل بسترِ خاک ہو

شرفیاب چشمِ تمنا کروں
جمالِ مبارک کو دیکھا کروں

نہ سونے دے جب شورِ غوغائے حشر
ہر اک سمت ہو زور شور حشر

قیامت کے میداں میں لا کر مجھے
عطا کر تو زیبِ پیمبر کفے

جگر تشنگی سے نہ بیتاب کر
مجھے آبِ کوثر سے جو کر

کرم سے کر اپنے مکرم مجھے
جگہ دے تہِ عرش ہو

طفیلِ محمد علیہ السلام
عطا کر مجھے قصرِ دار السلام

ز ۱۴۱ رحمت کے اقرار سے
شرفیاب کر اپنے دیدار سے

نز

ت محمدؐ صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم

اٹھاؤں دمِ جوشِ الفت قلم
کروں نعت شاہِ مدینہ رقم
مگر کاوشِ فکر سے خوں کروں
رقم رشکِ یاقوت مضموں کروں
[illegible]شعار پیدا کروں دلنشیں
کہیں سُنکے روح الامیں آفریں
[illegible] ہیں سردار کونین کے
محمدؐ ہیں سالار دارین کے
[illegible] اُلو العزم گیتی ستاں
فرستادۂ خسرو خسرواں
[illegible] طرح منصبی فرض ادا
کہ بول اُٹھے روح الامیں مرحبا
[illegible] نہ باقی رہی نام کو
نکالا خدائی سے اصنام
[illegible] کئے معجزے آشکار
کہ مشکل ہے جنکا بیان و شمار
[illegible]ج کو تر بھی انگلیاں
ہوئے آب شیریں کے چشمے رواں
[illegible] لب تشنہ آیا نظر
نہ پیاسا کسی کا رہا جانور
[illegible] نے آکر کبھی پیش پا
گواہی نبوت کی دی برملا
کبھی [illegible] رہ بے زبان و دہن
ہوئے آپ سے برملا ہم سخن
کبھی [illegible] آپ دہن ڈالکر
کیا چاہ شورا بہ رشکِ شکر
کبھی [illegible] کیا آپ نے ماہ کو
دیا داغ کفارِ گمراہ کو
غرض [illegible] اعجاز کیا ہوں بیاں
زبانِ قلم میں یہ قدرت کہاں
بشر کیا کہے آپ کی شان میں
خدا خود ہے وصاف قرآن میں

تمہید

یاد رکھو کہ عقائدِ دین یا غور و فکر کے ساتھ جانے جاتے ہیں یا ریاضت سے پس جو لوگ غور و فکر سے جانتے ہیں اگر وہ نبی کی متابعت کرتے [illegible] کہلاتے ہیں اور جو نبی کی اتباع نہیں کرتے وہ مشائین ہیں۔ اسی [illegible] جو نبی کے تابع ہیں اُنہیں صوفیہ کہتے ہیں ورنہ اشراقیہ بولتے ہیں۔

نبی علیہ السلام کی وفات تک تمام مسلمان ایک ہی عقیدے اور [illegible] پر تھے۔ مگر جو لوگ ظاہر میں مسلمان اور باطن میں منافق تھے وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ حیات میں بھی مکر و فریب کرتے تھے۔ اور انکا [illegible] ہر وقت سوا اعتراض کرنے سے حرکات و سکنات رسالتمآب پر ظاہر ہوتا تھا [illegible] وہ اختلاف نہ گویا [illegible] کے مرض کی حالت میں اور انکی وفات کے بعد صحابہ میں [illegible] ہوئے

(۱) فلاسفہ کے لفظ سے حکمائے مشائین یا اشراقیین مراد ہوتے ہیں جو رومی و [illegible] تھے۔ فلاسفہ اسلام جیسے یعقوب بن حسین کندی۔ حنین بن اسحاق۔ یحیٰی نحوی۔ ابو فرج مفسر۔ ابو سلیمان سنجری۔ ابو سلیمان مقدسی۔ ابی بکر ثابت بن قرہ۔ ابی تمام یوسف بن محمد نیشاپوری۔ ابو زید احمد بن سہل بلخی۔ ابو محارب حسن بن سہل قمی۔ احمد بن طیب سرخسی۔ طلحہ بن محمد [illegible] احمد بن محمد عیسٰے بن علی وزیر۔ ابو علی بن احمد مسکویہ۔ ابو زکریا یحیٰی بن عدی ضمیری۔ ابو الحسن [illegible] ابو نصر محمد بن محمد بن [illegible] فارابی۔ ابو علی بن حسین بن عبداللہ بن سینا وغیرہ۔ ارسطو کے طریقے پر اسکے ساتھ [illegible] چلتے ہیں اور حکمائے قدیم کے بھی معتقد ہیں جنمیں سے بعض کے یہ نام ہیں۔ فیثاغورس۔ سقراط۔ افلاطون۔ بقراط دی مقراطیس انکا علم چار چیزوں میں منحصر ہے طبیعی۔ مدنی۔ ریاضی۔ الٰہی۔ تھوڑی سی باتوں میں حکمائے اسلام فلاسفہ سے علیحدہ بھی ہوئے ہیں جسطرح مسلمانوں نے یونانی سے ترجمہ کرکے ان علوم کو اپنے ہاں پھیلایا [illegible]

ہادی تھے۔ غرض اُن اختلافات سے معاملات ... سلام کا قائم کرنا مقصود تھا اور کچھ
ل وعقائد میں کوئی اختلاف اسوقت تک نہ ... یہ اختلاف واقع ہوا او
کے آخر زمانہ میں ہوا۔ اور پھر رفتہ رفتہ اہل ... یں اصول وعقائد کا اختلاف
تا رہا۔ یہانتک کہ اس باب میں تہتّر ... ہوئے۔ جنکے اصول یہ آٹھ فرقے ہیں
شیعہ۔ خوارج۔ مرجیہ۔ نجاریہ۔ ... شبہہ اور اہل سنت وجماعت۔
تر فرقے جو مشہور ہیں انہیں ... رقے مثل شاخوں کے ظاہر ہوئے ہیں
ص جس فرقے کا کام کریگا ... پائے گا۔ بڑا اختلاف اہل سنت کا باہم فرقہ
ہو۔ اور تھوڑا سا ... ہیں۔ فتوٰی میں چار مذہب ہوگئے حنفی۔ مالکی
حنبلی ... ہین گروہ ہوگئے۔ اشعری ماتریدی حنبلی۔ مالکی اور شافعی
م ا ... کے تابع ہیں۔ اسوجہ سے اُنکو اشعریہ کہتے ہیں۔ اور حنفی لوگ
بو ... قول کے تابع ہیں اس سبب سے اُنکو ماتریدیہ کہتے ہیں
حنبل ... حنبلی کہلاتے ہیں۔ اعتقاد میں خلاف پیدا ہوجانے کی
... میں اشعری ماتریدی وحنبلی فرقوں میں باہم کچھ ... نہایت رفتہ رفتہ
دوسرے ...
... ہے عباسیہ ... ت سے حکمائے یونان کے اقوال بھی دین اسلام کی
دن ... یں ملگئے۔ اور ... فہ کی وہ اصطلاحیں جو دہریوں کے مقابلے اور معانی
... نہایات میں بولنی ضرور تھیں علمائے اسلام کے کلام میں وارد ہونے لگیں۔ اور
نکے کلام کا طریق فلا ... فہ کے طریق سے مختلط ہوگیا۔ اور آخر کو انہیں اُسی فلسفہ کے
ل کو رد کرکے د ... شبہات کو باطل کیا۔ اور بہتوں کو باطل کیا اور وہ سارے

(بقیہ صفحہ ۴) اسی طرح ... یورپ نے اپنی اس شائستگی کے فرق اتنا ہے کہ مسلمان اسطو کو ان علوم
میں پیشوا سمجھتے ہیں۔ یورپ مسلمانوں کے نامور حکیم ابن رشد کو ان علوم میں اپنا ہادی اور مرشد
مانتے ہیں پانسو برس تک یہی فلسفہ یورپ کی درسگاہوں میں جاری رہا۔ جب یورپ نے تقلید کی زنجیروں کو اپنے
آپکو آزاد کیا اور تحقیقات کا شوق پیدا ہوا تو پرانے علوم کی غلطی یا انکی عدم تکمیل ان پر کھلتی گئی ۱۲ منہ

مباحث ... اب ایک جگہ جمع ہوکر ایک مستقل علم قرار پایا۔ اور اس ... علم کلام
نام پایا ... اس تسمیئے کے متعلق دو وجہیں مشہور ہیں۔

(۱) چونکہ اس فن کا اہم مسئلہ جسمیں کلام کیا گیا اور اسکی وجہ سے بہت کچھ ...
جدال واقع ہوا وہ کلام الٰہی (قرآن) کا مسئلہ ہے معتزلہ علانیہ کہتے تھے کہ کلام الٰہی
مخلوق و محدث ہے اور اہل سنت اسکو غیر مخلوق و قدیم مانتے ہیں۔ معتزلہ کیطرف سے
اہل سنت پر سخت آفت رہی۔ پس ایک جزو علم کے نام سے سارے اجزا کا نام
علم کلام مقرر ہوگیا۔

(۲) یا جس طرح فلاسفہ نے اپنے فنون فلسفیہ میں سے ایک فن کا نام منطق رکھا ہے
اسی طرح متکلمین نے اپنے علوم شرعیہ میں سے ایک علم کا نام کلام قرار دیا ہے۔ منطق و
کلام دونوں مترادف ہیں کیونکہ جس طرح منطق سے علوم ... میں عقل دوڑانے اور ...
دلیل کرنے پر طاقت حاصل ہوتی ہے اور اسکے قواعد ... کی رعایت سے
رائے انسانی غلطی سے محفوظ رہتی ہے اسی طرح تحقیق ... ہے۔ ... میں علم کلام سے
کلام کرنے اور مخالف کو الزام دینے پر قدرت حاصل ہوتی ہے۔ پس عقل کی اصلاح
فکر کی تصحیح دلائل اصول و عقائد میں علم کلام کا بھی مقصود اصلی ہے۔ اب ہم علم کلام
کی تعریف۔ موضوع۔ فائدہ اور نتیجہ تفصیل سے بیان کرتے ہیں۔

علم کلام ایسا علم ہے جسکے سبب سے عقائد دین محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو دلائل
کے ساتھ ثابت کرنے اور ان پر سے اعتراض اٹھا دینے کی قدرت حاصل ہو جاتی
ہے۔ اسقدر اسکی تعریف ہے۔ اور اسکے موضوع میں متقدمین و متاخرین کا اختلاف ہے
متقدمین کہتے ہیں کہ علم کلام کا موضوع اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات ہیں اور بعض
متقدمین نے کہا ہے کہ اسکا موضوع موجود مطلق ہے جو کسی چیز کے ساتھ مقید نہیں
ہوتا۔ اور متاخرین کے نزدیک اسکا موضوع معلوم ہے اس حیثیت سے کہ اس سے
متعلق ہوتا ہے ثابت کرنا عقائد دین محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا خواہ وہ تعلق قریب ہو یا بعید
وجہ اسکی یہ ہے کہ مسائل اس علم کے یا دین کے عقائد ہیں جیسے صانع عالم کے لئے وحدت

ر قدامت کا ثابت کرنا۔ یا ایسے قضیئے ہیں کہ انپر یہ عقائد موقوف ہوتے ہیں جیسے
زاے لا یتجزّے سے اجسام کا بننا اور خلا کا جائز ہونا۔ اور حال کا منتفی ہونا۔ اور معدومات
متمیز نہ ہونا جنکی احتیاج معاد کے ثبوت میں ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی صفات کا متعدد
وجود فی ذاتہ ہونا۔ اس علم کا فائدہ اور غرض یہ چیزیں ہیں۔
(ا) تقلید کے گڑھے سے ترقی کرکے اوج یقین پر چڑھ جانا۔ (ب) مسترشدین کو ارشاد
نا حجت بیان کرکے (ج) معاندین کو الزام دینا انپر حجت قائم کرکے (د) قواعد دین
حفاظت کرنا تاکہ معاندین انپر شبہات نہ کر سکیں۔ (ہ)۔ دوسرے علوم شرعی کو
س سے بنانا کیونکہ سارے علوم شرعی کی یہی جڑ ہے۔ اسی سے سب نکلتے ہیں۔
ونکہ جب تک صانع عالم کا وجود جو قادر اور تکلیف دینے والا اور رسولوں کا بھیجنے والا
ر کتابوں کا نازل کرنے والا ہے ثابت نہ ہو جائیگا علم تفسیر فقہ۔ اصول فقہ کیسے
صور ہو سکتے ہیں۔ یہ تمام علوم اسی علم پر موقوف ہیں۔ مگر احیاء العلوم میں امام غزالی
نے کیا خوب کہا ہے کہ علمائے متکلمین کی غرض علم کلام سے یہ نہیں ہے کہ اپنے
قائد کی تصحیح اس سے کریں انکے عقائد کا ماخذ وہی چراغ نبوت ہے۔ علم کلام تو صرف
اندین کے الزام دینے کے لئے ہے۔ اور نتیجہ ان تمام باتوں کا سعادت دارین کو
پہنچاتا ہے۔ جب کتب کلام میں ایسے مسائل مذکور ہوں جنپر عقائد کا ثبوت موقوف
و۔ اور عقائد پر سے شبہات کا دفع کرنا ان سے مقصود نہ ہو تو انکو ایسا سمجھنا چاہئے
علمار نے کثرت فائدہ کے لئے اور علوم کے مسائل کو اسمیں ملا دیا ہے۔ علم کلام کو
سی اور علم شرعی سے مدد نہیں پہونچ سکتی۔ بلکہ وہی اور علوم کو مدد پہونچاتا ہے
ونکہ وہ تمام علوم شرعی کا علی الاطلاق رئیس ہے۔

علم الٰہی اور علم کلام میں یہ فرق ہے کہ علم کلام میں بحث قانون اسلام کے
افق ہوتی ہے۔ اور علم الٰہی میں بحث قانون عقل کے مطابق ہوتی ہے علم کلام
اصلی بنا متکلمین نے کتاب و سنت کے موافق قائم کی ہے جسمیں دلائل عقلی کا
دخل نہیں جیسے ایمان بالقدر اور اسماے حسنٰے اور صفات علیا اور عذاب قبر

اور رویت خدا تعالیٰ اور عصمت انبیاء وغیرہ۔ اور جسقدر دلائل عقلی متکلمین نے اسمیں ملادئے ہیں جیسے مقولات عشر اور مباحث امور عامہ یہ سب انکی طرف سے ہے یہ چیزیں کتاب وسنت سے علاقہ نہیں رکھتیں۔ اور نہ یہ کسی صحابی کی طرف منسوب ہو سکتی ہیں۔

اس تمہید کے بعد ناظرین کی خدمت میں اصل مدعا عرض کرتا ہوں کہ عقائد ما کے بیان میں ایک چھوٹا سا رسالہ عقائد نسفی کے نام سے مشہور ہے۔ میںنے اس رسالہ کی ایک مفصل شرح اردو میں لکھکر اُسکا نام نجم العقائد رکھا ہے اور اسکا ا خلاصہ بھی کیا ہے جو تہذیب العقائد کے نام سے موسوم ہے۔ چونکہ تہذیب العقائد مختصر بہت ہے اور نجم العقائد نہایت مطول ہے اسلئے نجم العقائد سے یہ متوسط شرح انتخاب کرتا ہوں۔ مشہور یہ ہے کہ یہ متن ابو حفص عمر بن محمد بن احمد بن اسمٰعیل بن محمد بن لقمان النسفی الملقب بہ نجم الدین کی تالیف ہے جو ۴۶۱ھ ہجری میں شہر نسف ملک ما وراء النہر میں پیدا ہوئے اور سمرقند میں ۵۳۷ھ ہجری میں وفات پائی۔ شہر نخشب اہل عرب معرب کرکے نسف کہا کرتے ہیں۔ علی قاریؒ نے طبقات میں لکھا ہے کہ امام نجم الدین جن وانس کو تعلیم دیا کرتے تھے اسلئے اُنہیں مفتی الثقلین کہتے ہیں لیکن شرح مواہب مؤلفہ زرقانی کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس متن کو امام نجم الدین کی طرف منسوب کرنا غلطی ہے دراصل اسکے مصنف ابو الفضل محمد بن محمد بن محمد ہیں جنکا عرف برہان الحنفی ہیں۔ علم کلام وغیرہ میں انکی بہت سی تصنیفیں ہیں۔ اور یہ امام نجم الدین سے بہت بعد گذرے ہیں۔ چنانچہ انکی وفات کا ۶۸۱ھ ہجری ہے اور یہ دونوں علمائے نسف امام ابو حنیفہ نعمان بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے مقلد ہیں

قال اهل الحق۔ اہل حق سے مراد متکلمین ہیں جو قرآن اور حدیث اور اجماع کے ساتھ حجت پکڑتے ہیں۔ حقائق الاشیاء ثابتۃ۔ یعنی متکلمین کا قول ہے کہ ہر موجود شئے کی ماہیت خارج میں ثابت ہے۔ مثلاً جو چیزیں کہ ہمیں دکھلائی دیتی ہیں جیسا کہ انسان و حجر و شجر وغیرہ وہ واقع میں موجود ہیں محض وہم وخیال نہیں ہیں۔ اور یہ بھی نہیں ہے کہ جیسے

چیز کو جیسے جیسا سمجھ لیا وہ چیز وہی ہے۔ مثلاً درخت کو اگر ہم انسان سمجھ لیں تو وہ انسان ہے
اور اگر اسکو کچھ اور سمجھ لیں تو وہ اور ہے۔ فلاسفہ کا زعم یہ ہے کہ جسطرح حقائق اشیاء
کا وجود خارج میں ثابت ہے اسی طرح ان اشیاء کا وجود ذہن میں بھی ہوا کرتا ہے۔
اشیاء کے جسقدر آثار و احکام مترتب ہوتے ہیں وہ سب وجود خارجی پر مترتب ہوا
کرتے ہیں۔ مثلاً آگ جو روشن ہے اور جلاتی ہے اسکے ان سارے آثار کا منشا یہی
وجود خارجی ہے۔ اس وجود ذہنی کے ہونے کی ضرورت یہ بیان کرتے ہیں کہ بہت سی
ایسی چیزیں ہیں جو خارج میں موجود نہیں ہوتیں اور ذہن میں حکم ایجابی انپر لگایا جاتا ہے
پس انکی صورت ذہن کے سامنے آکر کھڑی ہوتی ہے اور اسی پر حکم ہونے کا لگاتے ہیں
یعنے ہر ایک چیز کے لئے جو خاص مفہوم ذہن میں ہے وہی اسکا وجود ذہنی اور صورت
ہے جسکی وجہ سے وہ چیز ذہن میں معلوم و متمیز ہوتی ہے کیونکہ حکم ایجابی جب ہی
مانا جاتا ہے کہ اسکا وجود بھی ہو۔ اور جبکہ یہ وجود خارج میں نہیں ہے تو ذہن میں ہوگا
فلاسفہ کہتے ہیں کہ اسی وجود ذہنی یعنی صورت کا نام علم ہے۔ پس اشیا خارج میں
اعیان ہیں اور ذہن میں صورتیں۔

متکلمین میں سے امام رازی اور انکے متبعین کے سوا کوئی وجود ذہنی کا مقر
نہیں۔ وہ اعتراض کرتے ہیں کہ اگر وجود ذہنی کی کچھ اصل ہو تو چاہیے کہ جب گرمی یا سردی کا
خیال ذہن میں لائیں تو ذہن گرم یا سرد ہو جائے۔ والعلم بھا متحقق۔ اور ان حقائق
اشیا کے موجود ہونے پر ہمکو انکا علم بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ یعنی ہم ان چیزوں کو
جانتے ہیں۔ یہ نہیں کہ ہمکو کوئی چیز معلوم نہیں ہے۔ کیونکہ جب بالوضاحت سمجھتے ہیں
کہ اجسام کو درحقیقت خارج میں وجود حاصل ہے تو ہمیں یقین کرنا واجب ہے کہ اجسام
کو درحقیقت اسی طور پر ہیں جیسا کہ ہم انکے وجود کو درک کرتے ہیں۔ خلافاً للسوفسطائیہ
برخلاف سوفسطائیوں کے۔ علمائے یونان میں ایک گروہ کا نام سوفسطائیہ ہے انمیں تین
فرقے ہیں۔

ایک عنادیہ کہ ثبوت بداہت حقائق اشیاء کے منکر ہیں۔

دوسرے عندیہ کہ اپنے عندئے یعنے خیال کے تابع ہیں۔ ہر شے کو کہتے ہیں کہ جو کچھ ہم اسکو خیال کرلیں وہ وہی ہے

تیسرے لاادریہ۔ وہ کہتے ہیں کہ ہمکو کوئی چیز معلوم نہیں ہے۔ اور ہمکو کسی چیز کا علم نہیں ہے۔ اور یہ لوگ ہر چیز کی حقیقت پر شک لاتے ہیں یعنی فی الحقیقت ہے یا نہیں۔ یہانتک کہ اپنے شک پر شک لانے لگتے ہیں۔ حکمائے سوفسطائیہ عالم خارجی اور عالم ذہنی دونوں کے منکر ہیں نہیں معلوم ان حکما کو فہم معمولی کی بناء کیوں نہیں پسند آئی۔ حالانکہ فہم معمولی عجیب نعمت جناب باری نے عطا فرمائی ہے کہ جسکے ذریعے سے بغیر فلسفی ہوئے عموماً صحیح و باطل کی تمیز حاصل رہتی ہے۔ ان فلاسفہ اور جاہل کے درمیان فرق حائل ہے۔ ان فلاسفہ کی سمجھ کے مطابق جتنے عجائب غرائب عالم میں نظر آتے ہیں وہ سب محض اوہام ہیں۔ اور صرف خیالی وجود رکھتے ہیں اور جاہل بیچارہ جس نے کچھ محنت تحصیل علم فلاسفہ کے متعلق نہیں کی ہے وہ اطمینان سے یقین کررہا ہے کہ جو کچھ محسوس ہوتا ہے اُسے وجود مستقل لازم ہے یعنی اگر کوئی رہے یا نہ رہے۔ اور کوئی اعتقاد رکھے یا نہ رکھے ستارے۔ آفتاب۔ قمر زمین۔ پہاڑ۔ جنگل۔ دریا وغیرہ کسی کے فرض و اعتقاد کے محتاج نہیں ہیں۔ اور جو کچھ انکی نسبت علم حاصل ہوا ہے وہ صحیح ہے۔ اگر ان حکمائے منکرین کے مذہب کی حقیقت جاہل کو سمجھائی جائے تو وہ یہ خیال کرے گا کہ سوچتے سوچتے اور پڑھتے پڑھتے حکما بلاشبہ مجنون صفت ہوجاتے ہیں۔ آخر کار ہزیان گوئی اختیار کرتے ہیں۔ ایسے علم سے جہالت ہزار درجہ بہتر ہے۔ یقیناً یہ اچھا معلوم ہوتا ہے کہ تارے تارے ہی رہیں نہ کہ

ف فہم معمولی کی تعریف یورپ کے حکیم فادر بفیر نامی نے یہ لکھی ہے کہ فہم معمولی وہ شعور طبعی ہے جسکے وسیلے سے مختلف انسان سن تمیز کو پہونچکر کسی امر کی نسبت متفق الرائے ہوتے ہیں اور وہ امر کسی امر سابق سے نتیجہ کیطرح مستخرج نہیں ہوتا یعنی خود اصول ابتدائیہ سے ہوتا ہے۔ ڈاکٹر طامس ریڈ نے فہم معمولی کی یہ تعریف لکھی ہے کہ فہم معمولی سے حق و باطل کی ایسی تمیز مراد ہے جو تمام افراد انسان کو تفویض ہوئی ہے اور جسکے ذریعہ سے افراد انسان آپسمیں گفتگو کرتے ہیں دنیا کے کاروبار کو انجام دیتے ہیں اور اپنے افعال کی نسبت جوابدہی کرتے ہیں ۱۲ منہ

خیالات ہی چاہیں اور ہمارے اعتقاد کے تابع ہو جائیں۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ عقل فلسفی پر فہم جاہل کو آخر کار غلبہ ہوتا ہے کہ حضرات فلسفی چار و ناچار فہم جاہل کے قبضے میں آہی جاتے ہیں۔ یعنی حکما جسقدر معرکہ آرائیاں فہم معمولی کے ساتھ سلاح عقل کے ذریعے سے چاہیں کریں۔ مگر بالآخر حقوق فہم معمولی پر لحاظ کر کے پشیمان صورت اطاعت فہم معمولی کی کرنے لگتے ہیں۔ مختصر یہ کہ جو کچھ عوام عالم مادی کی نسبت سمجھتے ہیں۔ آخر کار حضرات فلاسفی بھی وہی حقایق اشیا کی نسبت سمجھنے لگتے ہیں اور بے اختیار قوت فہم معمولی کے مقر ہو جاتے ہیں۔ مثلاً اگر سوفسطائی جو تمام حقائق اشیا کو خیالی سمجھتا ہے۔ بازار میں ٹہلنے نکلے تو گھر میں جو کچھ حقائق اشیا کو سمجھکر سیر کے لئے نکلا ہو سڑک پر گاڑی دیکھکر ویسا ہی گاڑی سے احتراز کرے گا جیسا کہ کوئی جاہل عوام مزاج فہم معمولی کا معتقد ایسے موقع میں احتراز کو واجب جانے گا۔ اس حالت میں دلائل عقلیہ کے حکم کی تعمیل حضرات سوفسطائی نہ کرینگے۔ اور گاڑی کو خیال مجرد نہ سمجھیں گے۔ واسباب العلم۔ متکلمین کے عرف میں علم کا اطلاق عقیدہ جازم اور یقین پر ہوا کرتا ہے۔ اسوجہ سے کہ علم کلام میں اُن عقاید سے بحث کی جاتی ہے جو دین اسلام کی اصولی باتوں سے متعلق ہوتی ہیں اور جنپر شرع اور اثبات شرع کا دارومدار ہوتا ہے۔ اور جو باتیں ایسی ہوتی ہیں انکا یقین کامل ہوتا ہے۔ اطول میں تشبیہ کی بحث میں لکھا ہے کہ علم لغت میں بھی یقین کے معنے میں کیونکہ یہ لفظ افعال قلوب سے ہے۔

علم کی تعریف علمائے ماتریدیہ کے نزدیک عمدہ اور مختار اسطرح ہے کہ وہ ایک ایسا وصف ہے جسکے ساتھ قایم ہوتا ہے اُس موصوف پر بسبب اس صفت کے مذکور ظاہر ہو جاتا ہے۔ اور مذکور سے مراد وہ شے ہے جسکا ذکر زبان یا دل کے ساتھ ہو سکے۔ اس صورت میں تمام مفہومات داخل تعریف رہینگے خواہ وہ بالفعل ذہن میں موجود ہوں یا نہ ہوں۔ مذکور یہاں شے کا مرادف ہے۔ اور حیوانات مطلق کے صفات اس تعریف سے نکل جائینگے۔ اگرچہ بوجہ انکے انسان کو حالات معلوم ہو جاتے ہیں

مگر اُن صفات سے اپنے موصوفوں کو کوئی فائدہ کشف و علم کے قبیل سے حاصل نہیں ہوتا۔ انسان کے بھی کل صفات نفسانی جیسے شجاعت۔ سخاوت۔ اور غیر نفسانی جیسے سیاہی وسفیدی وغیرہ نکل گئے کیونکہ ان سے اظہار وکشف کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ اور تعریف علم میں ظہور سے مراد انتہا درجے کا ظہور ہے۔ اور اس صورت میں تقلید اور جہل مرکب[۱] اور ظن اور شک اور وہم سب نکلے جاتے ہیں۔ کیونکہ انمیں پورا انکشاف نہیں اور یہ تعریف مطلق علم کی ہے جسمیں حصولی اور حضوری اور قدیم اور حادث اور تصور اور تصدیق اور علم احساسی اور علم عقلی اور ضروری اور اکتسابی اور تفصیلی اور اجمالی اور فعلی اور انفعالی سب اقسام داخل ہیں۔ علم قدیم صفات الٰہی میں سے ایک صفت ہے اور وہ خداوند کریم کی ذات پاک سے مخصوص ہے۔ اور علم حادث مخلوق کا علم ہے۔

للخلق ثلثۃ۔ الحواس السلیمۃ والخبر الصادق والعقل۔ یعنی یقین کے وسائل حصر واحاطے کی رُو سے ظاہر میں تین ہیں۔ اول سبب حواس سلیم ہے۔ دوسرا سبب سچی خبر۔ تیسرا خبر عقل ہے۔ اور یہ اسباب علوم مخلوق کے لئے ہیں خواہ وہ فرشتے ہوں یا انسان یا جن۔ اور اللہ تعالیٰ کا علم لذاتہ ہے یعنی اُسکے واسطے کوئی سبب نہیں ہے۔ اہل سنت وجماعت کا قول ہے کہ حس ایک عرض ہے جسکو بقا نہیں۔ لمحہ بلمحہ پیدا ہوتا ہے۔ اور محسوس ومعلوم میں یہ فرق ہے کہ محسوس وہ ہے جسکی طرف اشارہ کیا جاتا ہے اور اُسکے لئے جہت ثابت ہے۔ اور محسوس کی طرف نہ اشارہ ہوسکتا

---

[۱] جہل مرکب اصطلاح میں اُس یقین کامل سے مراد ہے جو واقع کے خلاف ہو۔ خواہ وہ جہل مرکب کسی شئے کی وجہ سے طبیعت میں جمگیا ہو۔ اور ایسے اعتقاد ویقین کو جہل مرکب اسلئے کہتے ہیں کہ یہاں دو جہل ہوتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ شئے کی جو حالت اصلی ہے اُسکے خلاف جانتا ہے اور حقیقت ذہنیہ سے واقف نہیں ہوتا دوسرا اس بات کا بھی یقین ہوتا ہے کہ جسقدر علم اُس شئے کا حاصل ہے وہ صحیح ہے اور اس شئے کی حالت اصلی اور امر واقعی کو جانتا ہے نفس الامر کے خلاف جاننا یہ ایک جہل ہے۔ اور پھر اس بات کا یقین رکھنا کہ واقع کے مطابق جانتا ہے دوسرا جہل ہے۔ اور جہل مرکب علم کی ضد ہے ۱۲ منہ

اور ورنہ وہ کسی جہت میں ہے۔ مصنف نے اپنے قول میں سلامتی حواس کی قید اسلئے لگائی ہے کہ بعض موقعوں پر حس غلطی بھی کرتی ہے۔ چنانچہ احول یعنے ڈھیرا ایک کو دو دیکھتا ہے وجہ اسکی یہ ہے کہ کسی سبب سے اُس مجمع اعصاب میں جسمیں قوت بصر موجود ہے خم واقع ہوتا ہے جس سے اسکی فضا میں ٹیڑھا پن آجاتا ہے اور ایک خانے کے عوض گویا دو خانے ہوجاتے ہیں تو احولیت عارض ہوتی ہے۔ کیونکہ اس صورت میں نور میں تفرقہ واقع ہونیکے سبب مرئی میں اثنینیت متحقق ہوتی ہے اور ہر آنکھ کا فعل علیحدہ ثابت ہوتا ہے اور بعض اسباب سے ذائقہ بالکل بگڑجاتا ہے کہ مزہ معلوم نہیں ہوتا اور اسکا سبب یہ ہے کہ زبان کی سطح پر جو ذی حس پٹھا پھیلا رہا ہے اسمیں رطوبت فضلیہ جمع ہوجاتی ہے۔ اس سے قوت ذائقہ کے نفوذ کے رستے بند ہوجاتے ہیں۔ اور کبھی ذائقے میں تغیر آجاتا ہے کہ یا تو جتنی قسم کے مزے ہیں انمیں سے کوئی مزہ محسوس ہوتا ہے۔ بدوں اسبات کے کہ کسی چیز کو چکھیں۔ یا ایسا ہوتا ہے کہ جب کسی چیز کو چکھیں تو اُس چیز کے مزے کے خلاف اور مزہ محسوس ہوتا ہے۔ مثلاً صفراوی مزاج والے کو شیرین چیز کڑوی محسوس ہوتی ہے اور جسکے مزاج پر سودا یا بلغم ترش غالب ہے اسکو شیرین چیز ترش محسوس ہوتی ہے۔ اور جسکے مزاج پر خون یا بلغم شیرین غالب ہے اسکو ہر قسم کا مزہ شیرین محسوس ہوتا ہے اور بعض حالتوں میں قوت لمس جاتی رہتی ہے اور جسم مردہ صفت ہوجاتا ہے عموماً عارضۂ خدر میں قوت لمس زائل یا کم ہوجاتی ہے اور کبھی زبان کی حس لمس میں فتور پڑجاتا ہے تو سردی و گرمی میں امتیاز نہیں ہوسکتا۔ قوت شم میں بھی فساد آکر طبعی راہ سے پھر جاتی ہے۔ اسطرح کہ یا تو سب کی بو کو ایک طرح پر محسوس کرے مثلاً مزاج پر خلط گرم غالب آجانے سے سیاہ مرچ یا پھٹکری کی بو محسوس ہوتی ہے اور خلط سوداوی کے غلبہ سے بو ترش محسوس ہوتی ہے۔ یا مختلف الکیفیۃ مواد کے جمع ہوجانے سے ایک قسم کی بو سے مختلف بوئیں محسوس ہوتی ہیں یا متعفن مادے کے آجانے سے فقط خوشبودار چیزوں کو قوت شامہ محسوس کرے یا مادہ طبعی دموی یا بلغمی جمع ہوجانیکے سبب سے

صرف بدبودار چیزیں محسوس ہوں۔ اور چوتھا کان کے سوراخ میں چھپا ہوا ہے اور قوت سمع اسمیں موجود ہے کسی صدمہ سے ٹوٹ جاتا ہے یا بخارات کی وجہ سے صفرا دماغ کی طرف چڑھ آتا ہے یا خلط خام غلیظ اسمیں جمع ہو جاتا ہے تو روح نفسانی نفوذ نہیں کرنے پاتی اور حس زائل ہو کر سماعت میں نقصان آجاتا ہے اور کبھی سماعت کے آلے میں نقصان آجانے کی وجہ سے ہلکی اور دور کی آوازیں سننے میں نہیں آتیں۔ اور کبھی ہوا یا بخارات باطنی کی حرکت کی وجہ سے خود بخود چھوٹی چھوٹی آوازیں کان میں آتی رہتی ہیں۔ اور یہ چھوٹی آوازیں بہت تیز اور باریک بھی ہوتی ہیں۔ اور بہت نرم اور بڑی بھی۔

فالحواس خمس۔ یعنی دریافت کرنے کی قوتیں پانچ ہیں۔ سمع۔ بصر۔ شم۔ ذوق اور لمس جنکا تفصیلی بیان آگے آتا ہے۔ اور قوت مدرکہ ظاہریہ ان پانچوں کے لئے بمنزلہ جنس کے ہے۔ اور بعض حکما کے نزدیک حواس ظاہریہ آٹھ ہیں جو ان پانچ سے تجاوز کر جاتے ہیں۔ وہ قوت لمس کی چار قسمیں بتاتے ہیں۔ ایک وہ جس سے گرم و سرد دریافت ہوتا ہے۔ دوسری وہ جس سے تر و خشک دریافت ہوتا ہے۔ تیسری وہ جس سے سخت و نرم دریافت ہوتا ہے۔ چوتھی وہ جس سے چکنا اور کھردرا محسوس ہوتا ہے۔ اور بعض نے قوت لمس کی ایک اور قسم بتائی ہے اور وہ وہ ہے جس سے ہلکے اور بھاری کو دریافت کرتے ہیں۔ اسلئے انکے نزدیک مدرکہ ظاہریہ نو (۹) ہیں۔ مگر میری رائے میں افزائش کی وجہ صحیح نہیں ہے گو اقسام لمس سے ہمکو انکار نہیں ہے مگر انکو قوت مدرکہ ظاہریہ الگ الگ تصور کرنا ایسا ہی ہے جیسے کہ ہم اقسام ذائقہ کو انواع قوت مدرکہ ظاہریہ الگ الگ تصور کریں۔ قوت ظاہریہ میں تمیز کرنے کے اعتبار سے فعل کی صلاحیت نہیں۔ اس قسم کی صلاحیت بعض قوائے باطنیہ کو ہے۔ مثلاً قوت مجوزہ قوائے ظاہریہ کا کام صرف اسقدر ہے کہ قوائے باطنیہ کے فعل کا ذریعہ ہوا کریں۔ مصنف رحمتہ اللہ نے حواس خمسہ باطنیہ کو کہ حس مشترک۔ حس خیال۔ حس متصرفہ حس وہم حس حافظہ ہیں

چھوڑ دیا ہے۔ کیونکہ حواس باطنی کے وجود کے دلائل علمائے اصول اسلامیہ کے نزدیک کامل نہیں۔

السمع۔ ایک قوت کانوں سے سننے کی۔ یہ قوت کان کے ایک ایسے پٹھے میں موجود ہے جو کان کے سوراخ کے اندر بچھا ہوا ہے۔ یہ پٹھا نہایت ذکی الحس ہے یہانتک کہ ہوا کے خفیف تموج کو بھی محسوس کر لیتا ہے۔ خود ہوا کی یہ کیفیت ہے کہ تھوڑی سی حرکت میں پانی کیطرح ہل چل میں پڑجاتی ہے۔ بلکہ ہوا پانی سے بھی زیادہ رقیق وسیال ہے۔ اور اسی حساب ہے یہ پٹھا بھی نہایت ذکی الحس ہے۔ اگر اسقدر ذکی الحس نہ ہوتا تو انسان کرۂ ہوا میں رہکر اپنی قوت سمع سے کوئی فائدہ نہ اٹھا سکتا اگر ہوا متحرک ہوکر پردۂ گوش پر جا کرنے لگے تو آواز کی کیفیت پیدا نہ ہو۔ مثلاً ایک بڑی سی نلے کے ایک طرف کو کوئی آدمی اپنے منہ سے لگائے اور دوسرا آدمی اُسی نلے کی دوسری طرف کو اپنے کان کے سوراخ سے ملائے اور پہلا شخص دوسرے شخص سے بات کرے تو اور لوگ جو وہاں ہونگے اسکی بات نہ سن سکیں گے۔ کیونکہ ہوا کا تموج اُن تک نہیں پہونچ سکتا۔ اور حیرت یہ ہے کہ اگرچہ جسم باعث آواز ہوتے ہیں تو ہر جسم کی متحرک ہوائیں ایک دوسرے سے مختلط نہیں ہو جاتی۔ اگر ہو بھی جاتی ہے تو بہت ہی کم۔ مثلاً اگر دو آدمی بولیں تو دونوں کی بولی سمجھہ میں آسکتی ہے ایسا نہیں ہوتا کہ دونوں کی بولی ملکر ایک نئی طرح کی آواز سنائی دے یعنی مسموع ہو۔ اور تمیز موقع اشیا میں صرف آواز کو دخل نہیں بلکہ تجربے کے ذریعہ سے ہم دریافت کرسکتے ہیں کہ یہ آواز خاص کوٹھے پر سے آتی ہے یا تلے سے اور کونسی جانب سے آتی ہے داہنی طرف سے آتی ہے یا بائیں طرف سے۔ اور یہ آواز خاص گھڑیالے کی ہے یا کسی شے کی ہے۔ توپ کے دم ہونے کی ہے ڈھول کی ہے یا کسی اور شے کی ہے۔ کیونکہ مثلاً گاڑی کی آواز کو بڑے خود کوئی مناسبت سڑک سے ایسی نہیں ہے جسکا علم انسان کو تجربے کے بغیر حاصل ہے۔ ناما سفہ کے نزدیک آواز کی ماہیت میں اختلاف ہے بعض نے کہا ہے کہ آواز کا سبب تموج ہوا ہے۔ اور بعض کی رائے یہ ہے کہ ہوا کا قرع دھکا لگانا

اور قلع (اوکھیڑنا) مگر پہلا سبب قریب ہے۔ اور دوسرا سبب بعید۔ لیکن متکلمین کہتے ہیں کہ اسکی ماہیت بدیہی ہے۔ تعریف کی محتاج نہیں۔ اور تموّج اور قرع اور قلع کے بھی خلاف ہے۔ چنانچہ دیکھو یہ کسی نہ کسی طرح محسوس بھی ہو سکتے ہیں۔ آواز محسوس نہیں ہوسکتی۔ بعض حکمائے ایشیا اور بعض حکمائے یورپ کا مذہب آواز کے محسوس ہونے کی نسبت یہ ہے کہ ہوا میں آواز کی کیفیت پیدا ہوجاتی ہے مگر ہماری رائے میں یہ غلط ہے۔ بودار چیز کے ذریعہ سے تو ہوا کا متکیّف ہونا قیاس میں آتا ہے کیونکہ اس سے چھوٹے چھوٹے اجزا نکلا کرتے ہیں۔ مگر ظاہراً صرف تموّج ہوا کو متکیف نہیں کرتا۔ اگر متکیّف کرتا ہے تو اسی قدر کہ پہلے ہوا کو سکون حاصل رہتا ہے اور اسکے بعد ہوا میں حرکت پیدا ہوکر تہ و بالا ہو جاتی ہے۔ اگر ہوا کو متکیف بہ تموّج یا تلاطم ہونا کہا جائے تو اس سے یہ معنی پیدا ہوکہ ہوا میں آواز کی کیفیت پیدا نہیں ہوتی۔ بلکہ اسکی کیفیت کسی اور وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ تموّج کا کام تو صرف اسی قدر ہے کہ کان کے اس ذکی الحس پٹھے پر قرع کردی اس قرع کی وجہ سے آلۂ سمع میں یہ صلاحیت خاص آواز کی کیفیت پیدا ہوتی ہے۔ پس آواز سے مراد ہوا کے تموّج کا کان کے پٹھے پر قرع کرنا اور اوس پٹھے میں آواز کی کیفیت پیدا ہوتی ہے۔ اگر کسی مکان میں ارگن باجا چھیڑکر چھوڑ دیا جائے۔ اور وہاں کوئی شخص نہ رہے۔ تو ہوا میں تموّج پیدا ہوگا۔ مگر آواز کی کیفیت کو وجود نہ ہوگا اسوجہ سے کہ جس چیز میں آواز پیدا ہونے کی صلاحیت حاصل رہتی ہے آسے بالفعل وہاں موجود نہیں ہے۔

والبصر۔ دوسری قوت آنکھ سے دیکھنے کی اس قوت کے فعل کو اور قوائے ظاہرہ کے افعال سے بہت زیادہ وسعت ہے۔ مستر ہین کی رائے حس بصر کی نسبت یہ ہے کہ حس بصر کو حس سمع پر افضلیت ہے۔ مگر حکمائے ایشیا حس سمع کی افضلیت کے معترف ہیں۔ کیونکہ علم و دانش اور معرفت کی راہ حس سمع ہی ہے اسی لئے جو شخص مادر زاد بہرا پیدا ہوتا ہے سخن گو نہیں ہوتا اور ناقص رہجاتا ہے کیونکہ جب تک سخن مسموع نہ ہو تلفظ میں نہیں آتا پس سمع کا نہونا

بصارت ایک قوت کا نام ہے۔ جو کہ دو پٹھوں میں رکھی گئی ہے۔ وہ پٹھے اندر سے خالی ہیں۔ وہ پٹھے باہم ملاقات کرکے ایک جگہ باہم ایک دوسرے کے ساتھ مل کر پھر ہر ایک آنکھ کی طرف ایک ایک پٹھہ راستہ پکڑا ہوا ہے۔ بعض لوگ ان پٹھوں کی صورت صلیبی بتاتے ہیں لیکن مصنف کو صلیبی صورت غیر صحیح معلوم ہوئی۔ اس وجہ تقاطع کی قید کو ذکر نہیں کیا۔ تقاطع کا معنی ظاہر ہے۔ کہ ایک دوسرے کو کاٹ ڈالے جیسے یہ صورت ہے۔ × بلکہ ان اعصاب کا باہم مماسات اور ملاقات ہے۔ ملاقات اور تقاطع کے درمیان فرق ظاہر ہے۔ وہ اعصاب بصارت کے اندر سے خالی ہیں۔ اور ہر ایک پٹھہ دوسرے سے ملاقات کرکے اپنی طرف کی آنکھ کو جا لگتا ہے

قوت بصارت سے روشنیاں اور رنگ اور اشکال اور جمیع اشیاء باصرہ کے مقادیر اور حرکات اور حسن اور قبح وغیرہ جو کہ بعد استعمال قوت باصرہ کے معلوم ہوجایا کرتے ہیں یہ جمیع اشیاء اسی قوت سے معلوم ہوجاتے ہیں۔

جمیع حواس بمنزلۂ آلات کے ہیں۔ اصل مدرک عقل ہے۔ حاسہ شئے کو عقل کے سامنے پیش کرتی ہے۔ پھر عقل اس کا ادراک کرتا ہے کیونکہ ادراک جوہر مجردہ کا کام ہے۔ بعد ابصار کے اللہ تعالیٰ تمام مبصرات کا علم نفس میں پیدا کر دیتا ہے۔ اس مسئلے کی تشریح بحث علم میں آجائیگا۔ فانتظر۔ ان دونوں پٹھوں کی باہم ملاقات کرنے کی دو صورتیں ہیں۔ اول وہ صورت جو کہ مصنف کو مقبول ہے۔ وہ صورت ملاقات ہے۔ دوسری صورت صلیبی ہے۔ وہ مصنف کو غیر مقبول ہے۔ بلکہ ہر ایک جانب جو کہ ایک پٹھہ ہے۔ وہ اسی طرف کی آنکھ میں متداخل ہوگیا ہے۔

والشم

یہ ایک وہ ہے۔ جو کہ دماغ کے مقدم حصہ میں رکھی گئی ہے۔ جہاں وہ رکھی گئی ہے۔ وہ گوشت کے ٹکڑے ہیں۔ جو کہ سر پستان کے ساتھ مشابہت اور مناسبت رکھتے ہیں۔ وہ گوشت کے دو ٹکڑے مقدم دماغ میں ہیں انہی سے ہر ایک قسم کی بو کا ادراک حاصل ہو جاتا ہے۔ بو کا وصول مقدم دماغ کو بواسطہ ہوا کے ہے۔ ہوا بو سے متکیف ہو کر مقدم دماغ کو پہنچتی ہے۔ وہاں اس کا ادراک ہو جایا کرتا ہے۔ چونکہ ہوا ایک عنصر لطیف ہے جس سے ملاقات کرتی ہے۔ اسی کی عوارض لطیف سے متکیف ہو جاتی ہے۔ چنانچہ یہ امر بدیہی ہے بالذات ظاہر ہے اس کے ثبوت کے لئے براہین کی ضرورت نہیں ہے۔ اتنا کہدینا کافی ہے۔ کہ ادراک بو کا دو چیز پر موقوف ہے۔ ایک یہ کہ حاسہ مذکورہ موؤف نہ ہو ثانی یہ کہ ہوا متکیف ناک کو پہونچ جائے۔ کیونکہ یہی ناک مقدم دماغ کا راستہ ہے۔ لہذا وصول حد مذکور شرط ہے۔ کیونکہ بدوں اس کے محال ہے

والذوق

یہ ایک قوت ہے۔ جو کہ زبان کے پٹھے کے اندر ہے اور وہ پٹھہ زبان پر پھیلا ہوا ہے۔ اس قوت کی وجہ سے ہر ایک چیز کے ذائقہ کا ادراک حاصل ہو جایا کرتا ہے۔ بشرطیکہ لعاب دہن ذائقہ والی چیز سے مخلوط ہو جائے۔ اور زبان کے پٹھے سے جا کر ملاقات کرے اگر ذائقہ دار شئے لعاب دہن سے مخلوط ہو جائے۔ مگر محل قوت ذائقہ سے علیحدہ اور دور واقع ہووے۔ اس صورت میں ہرگز ذائقہ کا

علم حاصل نہ ہوگا۔

واللمس

یہ وہ قوت ہے جس کے ذریعے سے حرارت اور برودت اور رطوبت اور یبوست کا ادراک حاصل ہوتا ہے۔ گرمی سردی خشکی اور تری کا علم اس حاسے کے ذریعے سے حاصل ہوجایا کرتا ہے۔ امور اربعہ مذکورہ کا علم قوت باصرہ ذائقہ شامہ وغیرہ سے نہیں معلوم ہوسکتا بلکہ اس کے واسطے ایک مستقل قوت ایزد تعالٰی نے عطا فرمائی ہے۔ جو کہ سطح بدن پر پھیلی ہوئی ہے۔ کیفیات اربعہ مذکورہ سابقہ کا بوقت اتصال کے حاصل ہوجاتا ہے۔ اگر گرم چیز بدن کے کسی حصے کے ساتھ مل جائے فوراً اس چیز کی گرمی پر علم آجاتا ہے۔ اسی طرح اشیاء کی سردی کا علم اور اسی طرح تری اور خشکی کا علم اتصال اور مماسات کے وقت حاصل ہوجاتا ہے۔

ولکل حاستہ سہا توقف علی ما وضعت ھی بہ

ہر ایک حاسے سے اس چیز کا علم اور ادراک حاصل ہوتا ہے جس کے واسطے وہ حاسہ وضع کیا گیا ہے۔

مراد اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالٰی نے ان حواس خمسہ کو اشیاء مخصوصہ کے ادراک کے لئے پیدا فرمایا ہے

جیسے آواز سننے کے لئے قوت سامع پیدا فرمائی ہے۔ اور ذائقہ معلوم کرنے کے لئے قوت ذائقہ پیدا فرمائی ہے۔ اور قوت شامہ بو کے معلوم کرنے کے واسطے وضع فرمایا ہے۔ جو ادراک ایک حاسہ سے ہوتا ہے۔ وہ دوسرے حاسہ سے ہرگز معلوم نہیں ہوسکتا۔ ہاں

ایک ضروری مسئلہ ہے۔ وہ یہ ہے۔ کیا یہ جائز ہے۔ کہ ایک حاسہ کا کام دوسرا حاسہ دے سکے۔ اس میں علماء کا اختلاف ہے۔ حق یہ ہے۔ کہ ایک حاسہ کا ادراک دوسرا حاسہ دے سکتا ہے۔ اور یہ امر جائز ہے کیونکہ ادراک جو کہ حواس کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے۔ وہ محض اللہ تعالیٰ کا افاضہ سے پیدا ہوتا ہے۔ حواس کا اس میں کسی قسم کا اثر نہیں ہے پس قوت باصرہ کے متوجہ کرنے سے اصوات کا معلوم ہو جانا بعید نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر طرح قادر ہے۔ (ق) ایک حاسہ سے دو قسم کے ادراک حاصل ہوتے ہیں۔ اور یہ موجود ہے۔ جیسے منہ کے اندر ڈالنے سے شئے کا ذائقہ اور حرارت برودت معلوم ہو جاتا ہے (ج) ایک حاسہ سے یہ دونوں ادراک ہرگز نہیں معلوم ہوتے۔ بلکہ ذائقہ کا ادراک قوت ذائقہ سے اور حرارت برودت قوت لامسہ سے ہے۔ جو کہ تمام بدن میں موجود ہے۔ ایک حاسہ سے دو قسم کے ادراک کا علم حاصل ہونا احتمال عقلی ہے۔ موجود نہیں ہے۔ معترض کا اعتراض بالکل فضول ہے۔ اس نے قوت لامسہ اور قوت ذائقہ کا امتیاز نہیں کیا۔ والخبر صادق علی وعیین صادق سے مراد یہ ہے۔ کہ محکی عنہ اور واقع کے ساتھ مطابق ہو۔ کیونکہ خبر اس کلام کا نام ہے۔ جس کی نسبت کے لیے محکی عنہ خارج میں پایا جائے۔ اگر اس محکی عنہ سے وہ مطابق ہو۔ تب تو وہ صادق کہلاتا ہے۔ اگر مطابق نہ ہو۔ تو کاذب کہلاتا ہے صدق اور کذب اس تقدیر پر خبر اور کلام کی صفت ہے۔ کبھی صدق اور کذب کا اطلاق خبر دینا مطابق واقع کے یا عدم مطابق واقع کے اوپر ہوتا ہے نسبتہ تامہ خبریہ جو کہ واقع اور محکی عنہ سے مطابق ہو۔ یا غیر مطابق ہو ایسی خبر سے خبر دینے کو اور ایسی خبر کے بتلانے کو (اخبار) سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس تقدیر پر صدق کذب صفت مخبر کی ہوگی

اس وجہ سے اور اس تفصیل کے سبب سے کبھی (الخبر الصادق) ترکیب توصیفی کہی جاتی ہے۔ اور کبھی (خبر الصادق) ترکیب اضافی کا اطلاق ہوتا ہے۔ ترکیب توصیفی کی بناء تقدیر اول پر ہے۔ کہ صدق اور کذب صفت خبر کی ہے۔ خبر موصوف ہے۔ ترکیب اضافی کی بناء تقدیر ثانی پر ہے۔ کہ صدق اور کذب (مخبر) خبر دہندہ کی صفت ہے۔ خبر کی صفت نہیں۔ خبر صادق کی دو قسمیں ہیں

احدهما الخبر المتواتر

خبر متواتر کو اس وجہ سے متواتر سے موسوم کیا۔ کہ یہ دفعۃً نہیں واقع ہوتی۔ بلکہ پے در پے اور نقل علی التعاقب کے ذریعہ سے ثابت ہوتی ہے۔ اس وجہ سے اس کو متواتر کہتے ہیں۔

وهو الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب

خبر متواتر کی تعریف یہ ہے۔ خبر متواتر وہ ہے۔ جو کہ ایسی قوم کی زبان سے منتقل ہوئی ہو۔ کہ اس قوم کا اتفاق کذب پر متصور نہ ہو سکے۔ اور عقل ان کے اجتماع کو کذب پر ممنوع جانتا ہو

موجب العلم الضروري كالعلم بالملوك الخالية فى الازمنة الماضية والبلدان النائية

ایسی خبر سے بلا ریب اور بلا شبہ علم یقینی آجاتا ہے۔ اور خبر متواتر بدیہی یعنی ضروری اور لازمی علم واجب کرتی ہے۔ جیسے گزشتہ بادشاہوں کے نام متواتر چلے آتے ہیں۔ کہ سلطان سکندر ایک بادشاہ تھا اس کی سلطنت بالتواتر منقول ہوئی ہے۔ اس میں کسی فرد بشر

کا شک نہیں ہے۔ اسی طرح سے وہ شہر جو ہم نے ... ہیں
مکہ مشرفہ اور مدینہ منورہ دونوں مبارک ہیں۔ یہ خبر بطریق تواتر منقول
ہوئی ہے۔ اس میں کسی قسم کا شک واقع نہیں ہو سکتا۔ ... لفظ
انما یتیہ کا عطف لفظ ملوک اور لفظ ازمنہ دونوں پر ہو سکتا ہے۔
لیکن لفظ ازمنہ دونوں پر ہو سکتا ہے لیکن لفظ ملوک پر عطف کرنا
اولیٰ ہے۔ کیونکہ باعتبار معنی کے یہی مناسب ہے۔ اگرچہ بلحاظ
عبادت کے بعید ہے۔ اعتبار معنی کا افضل اور اولیٰ ہوتا ہے۔ اس جگہ
دو باتیں ہیں۔

اول - یہ کہ خبر متواتر جو باعث علم کا سبب ہے۔ اور یہ امر بدیہی
ہے۔ کیونکہ ہم بغداد شریف اور مکہ معظمہ پر اپنا علم پاتے ہیں۔ اور یہ
علم خبر متواتر سے حاصل ہوا ہے۔

دوم - یہ کہ خبر متواتر سے جو علم حاصل ہوتا ہے۔ وہ علم بدیہی
ہے۔ وہ کسب اور استدلال کا محتاج نہیں ہے۔ کیونکہ یہ علم صاحب
استدلال اور غیر مستدل سب کو حاصل ہے۔ بلکہ بچوں کو جو
کہ علم استدلالی اکتسابی کو اصلاً نہیں جانتے۔ ان کو بھی حاصل
ہے۔ بچے ترتیب مقدمات کو جو کہ استدلال اور اکتساب کا مصداق
ہے۔ کہاں جانتے ہیں۔ اور ان کو خبر متواتر سے علم ضروری
حاصل ہو جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ نوع جو کہ بذریعہ
خبر متواتر کے حاصل ہوتا ہے۔ یہ علم بدیہی ہے۔ مقدمات
اور اکتساب و استدلال کی طرف ہرگز محتاج نہیں ہے۔
وھذا ظاہر فافہم

(ص) نصاریٰ تمام یہ اعتقاد رکھتے ہیں۔ کہ عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ

والسلام قتل کئے گئے ہیں۔ یہود اعتقاد رکھتے ہیں۔ کہ ان کا دین ہمیشہ رہے گا۔ دونوں خبریں متواتر ہیں۔ مع اس کے کاذب ہیں۔ ان کی تکذیب کتاب اللہ تعالےٰ اور حدیث نبوی صلعم سے ثابت ہے

(ج) ان دونوں خبروں کا متواتر ہونا غیر مسلم ہے۔ بلکہ ممنوع۔ انتہاء یہ خبر آحاد تھے۔ خبر واحد محتمل صدق اور کذب کی ہوتی ہے۔

(عقص) خبر متواتر خبر آحاد سے مرکب ہے۔ ہر ایک فرد بوجہ ایک ہونے کے محتمل صدق اور کذب کا ہے۔ تو ان کا مجموعہ بھی محتمل ہونا چاہئے۔ کیونکہ احاد کثیرہ کے اجتماع کا نام خبر متواتر ہے۔ مناسب یہ ہے۔ کہ مجموعہ اور ہر ایک فرد کا ایک حکم ہونا چاہئے۔

(ج) کبھی مجموعہ کا حکم ہر ایک فرد سے مخالف اور مباین ہوجاتا ہے۔ جیسے بالوں کی رسی۔ ہر ایک بال میں وہ قوت نہیں تھی۔ جو ان کے مجموعہ سے پائی جاتی ہے۔ یہ امر اظہر اور اجلی ہے۔ اس کی تفصیل کی ضرورت نہیں ہے

(عقص) بدیہی وہ ہے۔ جس میں کسی قسم کا اختلاف نہ ہو۔ سب اس کو بلا اتفاوت تسلیم کریں

ہم الواحد نصف الاثنین کے علم بدیہی کو بہت قوی جانتے ہیں۔ اس علم سے جو کہ ملوک ماضیہ کے وجود پر علم بواسطہ خبر متواتر کے حاصل ہوا ہے

علم بدیہی میں کوئی فرد اقوی اور بعض دیگر اضعف

نہیں ہوتا۔ بعض علماء عقلاء فضلاء نے خبر متواتر سے مطلق علم کے حاصل ہونے سے انکار کیا ہے جیسے مذہب سمینہ اور براہمہ کا ہے

یہ لوگ کہتے ہیں۔ کہ خبر متواتر موجب علم نہیں ہے۔ اور جو لوگ خبر متواتر کو سبب علم کا بتاتے ہیں۔ وہ غلطی پر ہیں

(ج) بدیہی کے افراد کا باہم متفاوت ہونا بایں طور کہ بعض افراد بوجہ الفت اور عادت اور حضور ذہنی کے بعض دیگر سے اجلی ہوں۔ اور بعض دیگر بوجہ عدم حضور ذہنی اور عدم الفت و عدم عادت قدرے اخفا ہو۔ اس میں کسی قسم کی قباحت نہیں ہے۔ عدم تفاوت کا دعوے فاسد ہے۔ جو لوگ علم ضروری بدیہی کے حصول سے انکار کرتے ہیں۔ اور خبر متواتر کو موجب علم نہیں سمجھتے یہ لوگ عناد رکھنے والے اور مکابر ہیں

مکابر وہ شخص کہلاتا ہے۔ جو علمی مسائل میں تنازع محض الزام خصم کے لئے کرے۔ اور طالب حق ہرگز نہ ہو۔ مکابر کے قریب معاند ہے۔ معاندہ وہ شخص ہے۔ جو کہ تنازع مسائل علمیہ میں بغیر علم کے کرے۔ نہ اپنے کلام کو وہ سمجھے اور نہ مقابل کے کلام کا سمجھے۔ بلکہ اپنی خود غرضی کے لئے خصم مقابل پر شور مچا دے۔ تاکہ اس کو شرمندگی حاصل ہوکر سکوت کرے۔ معاند پس پر اپنا الزام ثابت کرکے اس کو غیر حق پر ثابت کر دکھانے۔ ایسے افراد کا قول قابل التفات کے نہیں ہے۔ جیسے کہ سوفسطائیہ جمیع بدیہیات کا انکار کرتے ہیں۔ والنوع

والثانی خبر الرسول المؤید بالمعجزۃ اور دوسری خبر رسول کی ہے جو تائید دیا گیا ہے سچے پن میں خدا تعالیٰ کی طرف سے معجزے کے ساتھ۔ رسول انسان ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے احکام شرعیہ کو پہونچانے کے لئے خلق کی طرف بھیجا ہے۔ اور معجزہ امر خارق عادت کو کہتے ہیں جو مدعی نبوت سے سرزد ہو۔ خواہ وہ کلام ہو یا کوئی کام ہو اور چونکہ مخالف کو خدائے تعالیٰ کی طرف سے ایسے امر بنانے کی قدرت نہیں ہوتی بلکہ وہ عاجز ہوتا ہے اسلئے اسکو معجزہ کہتے ہیں۔ اور اسی لئے یہ معجزہ اسبات کی دلیل ہوتا ہے کہ جسکے ہاتھ سے یہ سرزد ہوا ہے وہ مؤید من ہے۔ یعنی اس عالم میں جس قدر امور واقع ہوتے ہیں وہ اسباب پر مبنی ہوتے ہیں اور ان اسباب کا سلسلہ جناب باری پر ختم ہوتا ہے اسلئے ان امور کو ظاہر اسباب پر نظر کر کے اسباب کی طرف منسوب کر دیتے ہیں اور جنکی چشم حق بین نور الہام سے روشن ہے وہ ان اسباب سے قطع نظر کر کے مسبب الاسباب کی طرف اس فعل کو منسوب کرتے ہیں لیکن جب خدا تعالیٰ کو اپنے رسول کی عام لوگوں کے روبرو تصدیق منظور ہوتی ہے تو وہ خلاف عادت ان اسباب کو درمیان سے اٹھا کر بغیر ان کے کوئی کام رسول کی معرفت سرزد کرا دیتا ہے تاکہ اسباب کی طرف نظر نہ پڑے اور یہ فعل اسی کا معلوم ہو۔ مگر یہ کام خدا کا ہے جب چاہے کرتا ہے رسول گو چاہے۔ اور وہ کسی مصلحت سے نہ چاہے تو نہیں کرتا۔ وھو یوجب العلم الاستدلالی والعلم الثابت بہ یضاھی علم الثابت بالضرورۃ فی التیقن والثبات اور وہ خبر رسول کی واجب کرتی ہے علم استدلالی کو۔ اور جو علم اس خبر سے ثابت ہوتا ہے وہ اس علم کی برابر ہے جو ثابت ہوتا ہے بدیہی طور پر یقین کرنے کے رتبے اور قائم رہنے کے رتبے میں یعنے خبر رسول صلی اللہ علیہ وسلم موجب ہے علم استدلالی کو جو فکر و غور سے حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ استدلال دلیل میں غور و فکر کرنے کو کہتے ہیں۔ اور جو علم خبر رسول کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے وہ علم ضروری کے مشابہ ہے جیسا کہ محسوسات۔ بدیہیات اور متواترات ہیں تیقن اور ثبات میں کہ ہر شخص کو انکی صحت پر وثوق کامل پیدا ہوتا ہے۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ جب کہ نبوت قطعیت دلیل کے ساتھ ثابت ہوئی تو احتمال کذب کا عمداً اور خطاءً دور ہوا۔ اس صورت میں خبر رسول سے کہ بعد استدلال کے ثابت ہوئی علم قطعی حاصل ہوگا۔ شکل منطقی یوں ہے کہ یہ خبر اس شخص کی ہے جسکی پیغمبری بالمعجزہ ثابت ہوئی ہے اور جو خبر ایسی ہو صادق ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ یہ خبر صادق ہے۔ پس جس طرح علم ضروری میں نقیض کا احتمال نہیں ہو رہ کسی شک پیدا کرنے والے کے شک ڈالنے سے زائل ہو سکتا ہے۔ یہی حال اُس علم کا ہے جو خبر رسول سے ثابت ہو۔ خبر احاد میں ظنیت راوی کی وجہ سے ہوتی ہے نہ اس سبب سے کہ وہ رسول علیہ السلام کی خبر ہے۔ اور خبر عام مخصوص بالبعض وغیرہ میں ظنیت عبارت کے سبب سے ہوتی ہے۔ اور عام غیر مخصوص اور خاص اور ظاہر اور نص اور مفسر کو جن میں کذب کا احتمال دلیل کے ساتھ نہیں پیدا ہوتا گو تخصیص یا نسخ یا مجاز کا احتمال باقی رہتا ہے قطعی جاننا چاہیئے کیونکہ ہمکو نبی صلعم سے پہونچی ہے جو ظاہر کتاب پر عمل فرماتے تھے۔ اور جو احتمال کہ دلیل سے پیدا ہوں انکی وجہ سے ترک عمل ظاہر نصوص سے نہیں ہو سکتا ہے۔ احاد وہ خبر ہے جسکی رُواۃ میں اتنی کثرت نہ ہو جتنی خبر متواتر میں ہوتی ہے۔ اور ظن علم کی ایک قسم ہے کہ عمل کرنا اس پر صحیح ہے اور اعتقاد کرنا اس پر واجب نہیں۔ واما العقل فھو سبب للعلم ایضاً۔ اور عقل بھی علم کے حاصل ہونے کا ایک سبب ہے عقل کی تعریف یہ ہے کہ وہ نفس کی ایک قوت ہے جسکی وجہ سے نفس علوم و ادراکات کے لئے مستعد ہوتا ہے۔ بہت سے علما جیسے ارباب معانی و علم باطن و متکلمین کہتے ہیں کہ ہمکو عقل کی حقیقت کا علم نہیں اور اس کا وصف صحیح نہیں باوجودیکہ اسکا یقین ہے مگر آدمی اُسکے علم سے ناواقف ہیں۔ اور نہ کوئی صحیح قول فقہا سے عقل کی تعریف میں ثابت ہوا ہے۔ بعض فقہا نے اسکی تعریف یوں کی ہے۔ عقل ایک جسم ہے نگاہ سے چھپا ہوا۔ اور بعض نے کہا ہے کہ وہ ایک صحبت ہے جس سے آدمی عالم و عاقل و عارف ہو جاتا ہے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ

عقل ایک علیحدہ چیز ہے جس سے اشیائے نادیدہ کے فہم پر وقوف و آگاہی حاصل ہوتی ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ عقل ایک نور ہے دل میں جس سے حق و باطل معلوم ہوتا ہے۔ خلاصۃ السلوک میں مرقوم ہے کہ عقل ایک روشن جوہر ہے جسکو اللہ تعالیٰ نے دماغ میں پیدا کیا ہے اور اسکا نور دل میں ڈالا ہے۔ اہل اللسان نے کہا ہے کہ عقل وہ چیز ہے جو اپنے صاحب کو ملامت دنیا اور ندامت عقبیٰ سے بچاتی ہے۔ اور حکیم نے کہا ہے کہ عقل حیات روح ہے اور روح حیات بدن ہے۔

عقل کے مقام میں بھی اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ دل میں ٹھکانا ہے اور اسکا اثر دماغ میں پہونچتا ہے۔ جیسے درخت کہ جڑ کی راہ پانی پہنچتا ہے اور بعض کے نزدیک عقل کا ٹھکانا دماغ ہے اور دل میں اسکا اثر پہنچتا ہے۔ فقہا کا مذہب بھی یہی ہے۔ وما ثبت منہ بالبداھۃ فھو ضروری اور جو علم عقل کے سبب سے اس طرح ثابت ہو کہ اسکے سمجھنے میں غور و تامل درکار نہ ہوا سے ضروری کہتے ہیں یہ علمائے کلام کی اصطلاح ہے۔ اور ماتن کے اس قول سے معلوم ہوتا ہے کہ ضروری اور بدیہی میں کوئی فرق نہیں ہے۔ کیونکہ بدیہی کی بھی یوں تعریف کرتے ہیں کہ عقل اسکی طرف التفات کرتے ہی اسکے ثبوت اور تیقن کو قبول کرلے۔ اور کسی حس یا غیر حس کی استعانت کی ضرورت نہ پڑے۔ جسکا نتیجہ یہ نکلا کہ عقل سرسری توجہ سے جان لے۔ غور و فکر کرنے اور دلیل کے لئے مقدمات قائم کرنے کی احتیاج واقع نہ ہو۔ اس صورت میں حواس کے ذریعہ سے جو علم حاصل ہو وہ بھی ضروری ہوگا کیونکہ اسکے سمجھنے میں بھی غور و فکر و تامل درکار نہیں ہے۔ مثلاً انسان نے ایک شے کو یا ایک شخص کو دیکھا تو بے غور و فکر یقینی طور پر جانتا ہے کہ وہ کیا ہے اور کس حالت کے ساتھ ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔ مگر یہ بھی یاد رہے کہ بالاختیار حواس کے استعمال سے جو علم حاصل ہو وہ ضروری نہیں ہے ضروری وہی ہے جو بے قصد و اختیار حاصل ہو۔

ضروری کو کبھی استدلالی کے مقابلے میں بولتے ہیں اور یوں تعریف کرتے ہیں۔ ضروری وہ علم ہے جو بدوں فکر و غور کے دلیل میں حاصل ہو۔ اور کبھی نظری اور کسبی کے مقابلے میں استعمال کرتے ہیں۔ اور اس وقت اسکی تعریف یوں کرتے ہیں ضروری وہ علم ہے جسکا حصول مخلوق کے اختیار میں نہ ہو۔ اور ظاہر ہے کہ جسکا حاصل کرنا انسان کی قدرت میں نہ ہوگا اسکا زائل کرنا بھی مقدور سے باہر ہوگا۔ تو آپ چاہو ضروری کی تعریف یوں کرو۔ ضروری اس علم کو کہتے ہیں جو انسان کے لئے لازم ہو اور اسکا زائل کر دینا اسکی قدرت میں نہ ہو یا یوں کہ ضروری وہ علم ہے کہ جسکا حاصل کرنا کسی کی قدرت میں نہ ہو۔ چنانچہ حواس ظاہری سے جو چیزیں محسوس ہوتی ہیں وہ محض انسان کے احساس ہی سے جو اسکے اختیار میں ہے حاصل نہیں ہوتیں۔ بلکہ بہت سے اُن امور پر موقوف ہوتی ہیں جو اسکے قبضہ وقدرت سے باہر ہوتے ہیں اور وہ یہ نہیں جانتا کہ یہ محسوسات کیا ہیں اور کب حاصل ہوئے ہیں اور کیونکر حاصل ہوئے ہیں۔ اسی طرح اور محسوسات کا حال ہے جو حواس باطنی کے ساتھ جانے جاتے ہیں۔ جیسے انسان کو اپنی لذت والم کا علم یا امور عادی کا علم جنکی مثال یہ ہے کہ فلاں پہاڑ جسے ہم جانتے ہیں بہت بلند ہے اور فلاں دریا نہایت گہرا ہے۔ اسی طرح اُن اشیاء کا علم جنکے لئے کوئی سبب موجود نہیں ہے اور انسان کے ذہن میں وہ موجود ہیں۔ جیسے یہ مقولہ کہ نفی واثبات جمع نہیں ہو سکتے پس جس طرح انکی تحصیل ہمارے اختیار سے باہر ہے اسی طرح انکا دور کر دینا بھی ہماری قدرت میں نہیں ہے۔ برخلاف ان چیزوں کے جو ہماری غور و فکر اور تامل واکتساب پر موقوف ہیں کہ انکی طرف توجہ فکر کرنا ہمارے اختیار میں ہے۔ جب ہی ہم انکی طرف خیال رجوع کرینگے وہ حاصل ہو جاینگی۔ پس انکا زائل کر دینا اور حاصل کر لینا یہ دونوں باتیں ہماری قدرت میں ہیں تو اس صورت میں بدیہی ضروری سے خاص ہو جاتا ہے۔ کالعلم بان کل شیئ اعظم من جزئه جیسے علم اس طور کا کہ کل ہر چیز کا بڑا ہے

اسکے جزسے تو اس حالت میں اس قول کی صحت غور و فکر کی طرف محتاج نہیں معلوم ہوتی۔ یا یہ کہ آفتاب منبع نور ہے اور جتنے عدد جفت ہوتے ہیں انکے دو برابر حصے ہو سکتے ہیں۔ اور واضح ترین علم بدیہی اور ضروری کی مثال مسائل حساب ہیں جنمیں قوانین عالم کے انقلاب کو بھی دخل نہیں۔ بالفرض اگر آفتاب واقمار و سیارات و ثوابت قوانین موجودہ کے پابند نہ رہیں۔ مشرق کے عوض مغرب سے آفتاب طلوع ہوتے نظر آئے تو بھی ۲ اور ۲ کا مجموعہ ۴ کے سوا نہ ہوگا۔ اسی طرح زمان اور مکان کو بھی ۲ اور ۲ کے مجموعے میں کسی طرح کا دخل نہیں ہو سکتا۔ آدم سے تا ایں دم ۲ اور ۲ کا مجموعہ ۴ ہی ہوتا آیا ہے۔ اور ہمیشہ چار ہی ہوگا۔ اور اگر کوئی چاند کے اندر بیٹھکر ۲ اور ۲ کو جمع کرے تو وہاں بھی اسکا مجموعہ ۴ ہی ہوگا۔ اسی طرح تفریق و ضرب و تقسیم کے نتائج بھی ہر حالت میں ایک ہی طرح مستخرج ہونگے۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ علم ضروری بعض وجوہ سے غور و فکر کا محتاج ہو جاتا ہے۔ جیسے کل بڑا ہے اپنے جز سے۔ یہ ایک موٹی اور آسان بات ہے کہ ہر شخص اسکو سمجھ سکتا ہے اور یہ بھی جان سکتا ہے کہ یہ حکم قدرتی ہے اسکے خلاف کبھی ہو نہیں سکتا۔ جب امور عامہ الہیات کو ہم پہونچے اور کل و جز کے معنے ہمارے ذہن نشین ہوئے اسوقت اس ضروری حکم کے سمجھنے میں کیسی کیسی پیچیدگی ہوتی ہے۔ وہاں جاکر پہلے تو کل اور جز کے معنے اور پھر اون معنوں میں نسبت تقابل کی اور پھر کل اقسام کہ مجموعی مراد ہے یا افرادی۔ اور فرضی ہے یا حقیقی اور اسکا وجود بھی ہے یا نہیں۔ اور ہے تو کیونکر ہے اور یہ تمام امور فقط کل اور جز کے مسئلے کے ہمکو سیکھنے پڑتے ہیں اور بعد اسکے مسئلہ اتصال اجسام خواہ انفصال میں جس پر موجودات جسمانی اور مقداری کے کل اور جز ہونیکی خاصیت موقوف ہے کیسی دشواری ہوتی ہے تو اوس وقت میں اقلیدس کے علوم متعارفہ کا یہی عام فہم اور آسان مسئلہ جسکی صحت بدیہی اور علم ضروری ہے اور بعض وجوہ سے صحیح بھی ہے نظری اور کسبی ہو جاتا ہے۔ وما ثبت منہ بالاستدلال

اور جو علم ثابت ہو عقل سے استدلال کے ساتھ۔
واضح ہو کہ استدلال (دلیل لانے) کے تین طریق ہیں (۱) کلی پر استدلال
جزئی سے کلی پر پہنچنا یعنی جزئی کے حال سے کلی کے حال کو معلوم کرتے ہیں
اس طریق میں چند یا تمام افراد سے اس قسم کی کل باتوں کے لئے قاعدہ عام نکال لیتے ہیں
اسکا نام استقرا ہے۔ جب چند مرتبہ ہم نے دیکھا کہ جب ایک امر ہوتا ہے
تو اسکے ساتھ فلاں بات بھی ہوتی ہے پس اس سے ہم نتیجہ نکال لیتے ہیں کہ اس
قسم کی جتنی باتیں ہیں سب ہمیشہ اسی طرح پر ہوتی ہیں اور ایک عام قاعدہ ان سب
باتوں کے واسطے نکل آتا ہے۔ مثلاً ہم نے دیکھا کہ گائے بھینس بکریاں اور اور
سینگ والے جانور جگالی کرتے ہیں پس قاعدہ عام نکلا کہ سینگ والے جانور
جگالی کرتے ہیں۔ اس قسم کے استقرا کو تام کہتے ہیں۔ اس میں تمام جزئیات پر استدلال
کیا جاتا ہے اور کل پر حکم کیا جاتا ہے۔ اگر اکثر جزئیات پر استدلال کرکے کل پر
حکم کیا جائے تو وہ استقرائے ناقص اور قلیل الاستعمال ہے۔ مثلاً ہر حیوان غذا
کو چباتے وقت نیچے کا جبڑا ہلاتا ہے لیکن استقرائے ناقص سے یقین مستحکم
نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ممکن ہے کہ وہی استقرا حکم کلی نہ رکھتا ہو۔ چنانچہ گھڑیال
کہ وہ بھی حیوان میں داخل ہے ایسا نہیں کرتا۔ ہندو لوگ کہتے ہیں کہ گہن پڑتے وقت
لڑکا پیدا ہونا منحوس ہوتا ہے کیونکہ بعض مرتبہ آزما دیکھا ہے۔ حالانکہ ہزاروں مرتبہ
لڑکے کا پیدا ہونا ایسے وقت میں مسعود ہوا جہاں تک تجربے کو وسعت دیجائے گی اور
جتنی مرتبہ اور جس قدر غور کے ساتھ کوئی بات دیکھی جائے گی اسی قدر استقرا کامل
ہوگا۔ ورنہ نقص باقی رہیگا۔ استقرا کی بنیاد اس یقین پر ہے کہ قدرتی قانون ایکساں
ہی رہتے ہیں بدلتے نہیں۔ لڑکپن سے ہم دیکھتے ہیں کہ آفتاب برابر طلوع اور
غروب ہوتا ہے اور رات دن پے در پے ہوتے رہتے ہیں۔ ایک ہی ترتیب پر
موسم آتے ہیں۔ بیجوں میں کلا پھوٹتا ہے۔ اور درخت بڑھتے ہیں اور پھلتے پھولتے
ہیں۔ ایک ہی ترتیب پر قریباً تمام علموں کے اسی طرح حاصل ہوئے ہیں۔ بار بار

درختوں و شجروں اور آزمائشوں سے اس نے عام قاعدے تحقیق کیا۔ اور ان قاعدوں کو جمع کرنے سے علم اور فن پیدا ہوگئے ہیں۔ اصول استقرا کسی شخص کی ایجاد نہیں ہے ہر انسان اس اصول سے بلا تعلیم و تعلم خبر رکھتا ہے۔ جب سے دنیا پیدا ہوئی ہے ہر شخص کم و بیش طور پر اسکو عمل میں لاتا رہا ہے۔ اسکی بدولت ہر کاشتکار سمجھتا ہے کہ جو سے جو اور گیہوں سے گیہوں پیدا ہوتا ہے۔ عموماً یورپ کے ناواقف اشخاص استقرا کے اجتہاد کی نسبت لارڈ بیکن کی طرف کرتے ہیں اور یہ بہت بڑی غلطی ہے کیونکہ ارسطو نے استقرا کی بحث نہایت وضاحت کے ساتھ اپنی منطق کی کتاب میں لکھی ہے۔ اہل اسلام کی پرانی کتابوں میں استقرا کی بحث پائی جاتی ہے بلکہ ارسطو کی طرف بھی ایجاد کی نسبت نہیں کیجا سکتی ہے۔ علماء اول نے استقرا کے اصول کو وضع مستقل ترتیب دیا ہے۔ یہی کام لارڈ بیکن نے بھی کیا ہے اس حکیم نے علمی تحقیقات میں استقرا کی پابندی کے واسطے بڑی تاکید کے ساتھ ہدایت کی ہے۔ قبل اس تحقیق کے حکمائے یورپ اصل استقرا کا لحاظ تحقیقات عاملہ میں نہیں رکھتے تھے۔ ہر وقت الفاظ کی لڑائی میں مشغول رہا کرتے تھے اب استقرا کے ملحوظ رکھنے سے حالات کی تحقیق و تفتیش خوب عمل میں آتی ہے۔ تحقیقات جدید ہوتی جاتی ہیں۔ نئی نئی باتیں نکلتی جاتی ہیں۔ علوم کو پختگی ہوتی جاتی ہے۔ اور بہت کچھ ترقیات اہل یورپ کو نصیب ہو گئی ہیں۔ اگر کوئی شخص تجربہ کرنے میں غلطی کرے اور کلیہ غلطی کے ساتھ قائم کرے تو یہ قصور اسکا ہے نہ کہ قوانین قدرت کا۔

(۴) کبھی استدلال میں کلی کے قرینہ سے جزئی پر حکم صادر کیا جاتا ہے اسکا نام قیاس ہے اور ٹھیک استقرا کے برعکس ہے۔ استقرا سے ہمکو یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ فلاں چیزیں زہردار ہیں۔ پس اس عام قاعدے سے جو ہم کو معلوم ہوا ہے ہم یہ حکم لگا دینگے کہ اگر ان زہردار چیزوں میں سے کوئی بھی کسی شخص نے کھالی ہے تو اس پر زہر نے اثر کیا ہوگا۔ اسی کو قیاس کہتے ہیں۔ اگر

کوئی نیا جانور سینگدار کہیں ملے تو ہم رائے لگائیں گے کہ یہ جگالی کرنے والا ہے کیونکہ یہ عام قاعدہ دلیل استقرا سے معلوم ہو چکا ہے کہ سینگدار جانور جگالی کرتے ہیں۔

(۳) کبھی استدلال یوں ہوتا ہے کہ ایک جزئی سے دوسری جزئی پر دلیل لاتے ہیں۔ یعنے ایک چیز سے دوسری چیز پر حوالہ دیا جاتا ہے اسکا نام تمثیل ہے اور فقہا اپنی اصطلاح میں اسے قیاس کہتے ہیں تمثیل میں استقرا اور قیاس کچھ کچھ دونوں پائے جاتے ہیں۔ مثلاً کوئی نتیجہ نکالے کہ فلاں مشرک کا انجام برا ہوگا کیونکہ ابو جہل مشرک کا انجام برا ہوا۔ یہ طریقہ دلیل لانے کا بہت صاف اور صحیح ہے کہ حاجت مثال لانے کی یہاں پر نہیں ہے۔ مگر جب تک علت قطعی نہ ہو تمثیل یقین کا فائدہ نہیں بخشتی۔

واضح رہے کہ وجود سبب و علت سے وجود مسبب و معلول پر استدلال کرنے کو استدلال لمی کہتے ہیں۔ مثلاً اگر چاند آفتاب اور زمین کے درمیان آجائے تو ضرور گہن پڑے گا۔ پس دیکھو یہاں پر حائل ہونا چاند کا علت ہے جس سے وجود معلول کا یعنی گہن پڑنا ہوتا ہے۔ سب علموں میں اسی طریق پر بحث کی جاتی ہے اور وجود معلول سے وجود علت پر استدلال کرنے کو استدلال انی کہتے ہیں۔ یہ اول کے برعکس ہے۔ مثلاً جب چاند گہن پڑتا ہے تو چاند کا عکس زمین پر گول پڑتا ہے۔ پس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ زمین گول ہے۔ عکس گول پڑنا معلول ہے جس سے علت یعنی زمین کا گول ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اس دلیل سے ہم اپنا وجود اور خلقت کا وجود اور طرح طرح کی حکمتیں دیکھکر خدا کا وجود اور اسکی ذات و صفات ثابت کرتے ہیں۔ استدلال لمی و انی دلیل کی صورتوں کے نام ہیں۔

فھو اکتسابی یعنی جو علم عقل سے استدلال کے ساتھ حاصل ہو اُسے علم اکتسابی کہتے ہیں کیونکہ کسب یعنی فکر و غور کے استعمال سے حاصل ہوا ہے۔ جیسے کسی مقام سے دھواں اٹھتا دیکھکر یہ جان لینا کہ وہاں آگ روشن ہے اور فطری اکتسابی یا کسبی کا

مرادف ہے اُس شخص کے نزدیک جسکی رائے یہ ہے کہ کسب و اکتساب کا طریقہ بجز غور و فکر کے کوئی ایسی شئے نہیں جو ہماری قدرت میں ہو۔ کسب کا طور یہی غور و فکر ہے۔ اگرچہ الہام اور تعلیم اور ایسے ہی تصفیہ باطنی بھی کسب کے طریقے ہیں۔ مگر یہ تینوں چیزیں ہماری حدّ اختیار اور طاقت سے خارج ہیں۔ علم اکتسابی کی نسبت جو کہتے ہیں کہ بہ قدرت و اختیار میں ہے تو اُسکے یہی معنے لیتے ہیں کہ اسکا طریقہ قدرت میں ہے اور جو شخص یہ تجویز کرتا ہے کہ سوائے فکر و غور کے شاید کسب کے اور بھی ایسے طریقے ہوں جو ہماری قدرت اور اختیار میں ہونے کے قابل ہوں مگر ہمکو ابھی اُن پر اطلاع میسّر نہیں ہوئی ہے تو اُسکے نزدیک نظری اکتسابی سے خاص ہے جس طرح بدیہی ضروری سے خاص ہے۔ اگرچہ نظری بحسب مفہوم کسبی سے خاص ہے لیکن عادۃً نظری کسبی کو لازم ہے۔

یاد رکھو کہ مصنّف علیہ الرحمۃ نے جو بیان کیا ہے کہ جو علم ثابت ہو عقل سے استدلال کے ساتھ اُسے اکتسابی کہتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اکتساب و استدلال اور اکتسابی و استدلالی ایک چیز ہے۔ مگر بعض کی رائے یہ ہے کہ اکتسابی عام ہے اور استدلالی خاص اسلئے کہ استدلالی وہ ہے جو صرف دلیل میں غور و فکر کرنے سے حاصل ہو۔ اور دلیل میں غور و فکر کرنے کے علاوہ جسمیں حواس خمسہ ظاہرہ کے بھی استعمال سے فائدہ اُٹھاتے ہیں وہ اکتسابی ہے تو ہر استدلالی اکتسابی ہے اور عکس نہیں۔ جیسے کسی شئے کو دیکھنا بالقصد حاصل ہو۔ جب ضروری کے یہ معنے بیان کرتے ہیں کہ اسکا حاصل کرنا انسان کی طاقت اور اختیار سے باہر ہے تو اس صورت میں اکتسابی کا مقابل ہوتا ہے۔ اور جب ضروری کے یہ معنے لیتے ہیں کہ غور اور فکر کا محتاج نہ ہو تو استدلالی کا مقابل سمجھا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے بعض نے اُس علم کو جو حاصل ہو حواس سے اکتسابی کہا ہے۔ یعنے حاصل ہونے والا اسباب کی مباشرت سے اختیار کے ساتھ۔ اور بعض نے ضروری مانا ہے یعنے حاصل ہونے والا بدون استدلال کے۔

ضروری[1] اور کسبی کی بابت منطقین اور متکلمین میں اختلاف نہیں۔ اگر کچھ ہے تو اسی قدر ہے کہ متکلمین کہتے ہیں کہ ضروری اور کسبی علم حادث کی قسمیں ہیں۔ اور منطقین کہتے ہیں کہ مطلق علم کی اس صورت میں متکلمین کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا علم ضرورت اور کسب کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتا بلکہ ان دونوں میں واسطہ ہے اور اس جناب مقدس کو اپنی ذات کا اور تمام مخلوقات کا علم حضوری[2] ہے۔ اور منطقین کے نزدیک ضروری میں داخل ہے بوجہ نہ موقوف ہونیکے نظر پر۔

اب سنو کہ تمام علوم کسبی کا منتہا علوم ضروری پر ہے۔ کیونکہ یہ انکے مبادی اولے ہیں انہیں سے وہ حاصل ہوتے ہیں۔ جب معلومات ضروری سے نامعلوم اشیا کا علم حاصل کرتے ہیں تو اس موقع پر علم کا اطلاق اس نسبت پر ہوتا ہے جو عالم و معلوم کے درمیان میں ہے۔ اور عالم کو معلوم تک پہونچا دیتی ہے۔ نہ ان معلومات ضروری پر اور نہ مجہول کے حاصل کر لینے پر۔ اس نسبت کو متکلمین اپنی اصطلاح میں **تعلق** کہتے ہیں بخلاف فلاسفہ کے کہ انکے نزدیک علم موجود ذہنی سے عبارت ہے یعنے جو مفہوم ذہن میں حاصل ہو کر انکشاف اور ادراک کا موجب ہوتا ہے وہی علم ہے علوم ضروری کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) وجدانیات۔ یہ وہ ہیں کہ جنکا علم انسان کو خود اپنے

---

[1] ذیل کی بحث کشاف اصطلاحات علوم وفنون سے لیگئی ہے ۱۲

[2] شیخ قیصری نے فصوص الحکم کی شرح میں کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات مقدس میں اشیا کی صورتیں حاصل ہوتی ہیں یعنی اشیا کا علم اللہ تعالیٰ کو حصولی ہے اور اپنی ذات مقدس کا حضوری۔ اور حضوری سے یہ مراد ہے کہ اسکو اپنی ذات کا علم عین ذات ہے۔ اور شیخ بوعلی کی بھی یہی رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ کو اشیا کا علم حصولی ہے اور آدمی کو اپنی ذات کا علم حضوری ہے مگر جو علم حقتعالیٰ کو اپنی ذات کا ہے وہ حضوری قدیم کہلاتا ہے اور جیسے جو اپنی ذات کا ہے وہ حضوری حادث اور علم حصولی کی بھی دو قسمیں ہیں قدیم اور حادث۔ قدیم جیسے اللہ تعالیٰ کو ممکنات کا علم۔ حادث جیسے انسان کو ان چیزوں کا علم جو اسکی ذات کے سوا ہیں۔ متکلمین کے نزدیک اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات کے سوا اشیائے موجودہ کا علم بھی حضوری ہے۔ مگر فلاسفہ کہتے ہیں کہ حقتعالیٰ کو اشیا کا علم حصولی ہے علم حصولی میں علم اور عالم اور معلوم تینوں غیر ہوتے ہیں اور حضوری میں تینوں ایک ہوتے ہیں

نفس یا اپنے قوائے باطنی کے ذریعہ سے حاصل ہو۔ مثلاً اسبات کا علم کہ ہم ذی وجود ہیں یا اپنے خوف اور غضب اور لذت اور الم اور بھوک اور پیاس کا علم یہ تمام وجدانیات سے ہیں (۲) حسیات اور تمام تجربیات اور متواترات اور مشاہدات (۳) بدیہیات یعنی اولیات اور وہ قضایا جو فطری القیاس ہوں اولیات ایسے قضایا ہیں کہ عقل اُن قضایا کا تصور کرتے ہی حکم لگا دیتی ہے۔ اِن تینوں قسموں میں سے پچھلی دونوں قسمیں عمدہ ہیں اور پہلی قسم کا علوم میں نفع کم ہے کیونکہ وجدانیات کا اشتراک سب جگہ یقینی نہیں ہوتا۔ جو بات ہمکو اپنے نفس میں معلوم ہوتی ہے وہ شاید غیر کو نہ معلوم ہو۔

اہل حق کو ضروری کی ان تینوں قسموں کا اعتراف اور جو اُنکے خلاف ہیں اُنمیں سے بعض کو حسیات میں شبہ ہے۔ چنانچہ ڈِی کارٹس حکیم فرانسیسی اور اُسکے متبعین نے حواس کی شہادت پر وثوق رکھنا یک قلم موقوف کر دیا ہے۔ اُنکا بیان ہے کہ کلیات میں تو حس کے حکم کا کوئی اعتبار ہی نہیں اسلئے کہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ آگ گرم ہے تو یہ حکم صرف اسی آگ پر مقصور نہیں ہوتا جو خارج میں موجود ہے بلکہ اسکا صدق علاوہ افراد خارجی کے اُن افراد پر بھی ہوتا ہے جنکا خارج میں موجود ہونا متوہم ہے اور ظاہر ہے کہ افراد متوہم کے ساتھ حس کو کوئی علاقہ نہیں۔ اس تقریر سے ثابت ہوا کہ حس سے حکم کلی حاصل نہیں ہوتا۔ اور جزئیات میں بھی حواس خمسہ ظاہرہ کی شہادت پر وثوق نہیں ہو سکتا۔ مثلاً حواس خمسہ ظاہرہ میں سے قوت بصر نہایت لائق وثوق ہے لیکن اسکی نسبت بھی ہمیں بے اعتقادی ہے۔ چنانچہ جب ہم سائے (چھاؤں) کو دیکھتے ہیں تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس میں ذرا بھی حرکت نہیں ہوتی۔ حالانکہ جب ہم ایک گھنٹہ بعد اُسی سائے کو دیکھتے ہیں تو اپنی جگہ سے تجاوز پاتے ہیں۔ اسی طرح اگر ہم ستاروں کو دیکھیں تو ظاہراً اُنکی مقدار روپے کی برابر محسوس ہوتی ہے حالانکہ علمی تحقیقات سے ثابت ہوتا ہے کہ اُنکی مقدار زمین سے بڑھکر ہے۔ اور کبھی چھوٹی چیز بڑی نظر آتی ہے جیسے اندھیرے میں

ذرا فاصلے سے آگ کی طرف دیکھیں تو وہ اپنی مقدار اصلی سے بڑی معلوم ہوتی ہے اسی طرح چھوٹی انگوٹھی کا حلقہ آنکھ سے ملا کر دیکھنے سے بڑا نظر آتا ہے اور جب چاند کو پانی میں دیکھا جائے جبکہ وہ افق کے پاس ہو تو وہ دو دکھلائی دیتے ہیں۔ سراب کو دیکھیں تو اس پر پانی کا دھوکہ ہوتا ہے۔ لکڑی کے سرے پر مشتعل کپڑا باندھ کر گھمانے سے شعلے کا حلقہ نظر آتا ہے۔ کشتی رواں میں بیٹھے ہوئے کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ کشتی ساکن ہے اور دریا کا کنارہ متحرک ہے۔ اور چاند کی طرف جب بادل چلتا ہے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ چاند اسکی طرف چل رہا ہے گو چاند کی حرکت اس جانب نہ ہو۔ اور دریا کے کنارے پر جتنے درخت ہوتے ہیں وہ پانی میں اوندھے معلوم ہوتے ہیں اور کانچ کے موٹے سے برتن میں مال آجائے تو وہ جگہ کتنی سفید نظر آتی ہے حالانکہ یہاں سفیدی نہیں۔ ایک ہی منہ مختلف قسم کے آئینوں میں کبھی طویل کبھی عریض کبھی ٹیڑھا کبھی سیدھا نظر آتا ہے۔ انسان جب نیند میں ہوتا ہے تو جو کچھ خواب دیکھا کرتا ہے اُسے حالت خواب میں صحیح سمجھتا ہے لیکن جب بیدار ہوتا ہے تو خواب میں جو کچھ نظر آتا ہے اُسے خیال پریشان جانتا ہے ان شبہوں کا جواب یہ ہے کہ عقل صرف حواس ہی کی شہادت پر وثوق نہیں کرتی بلکہ محسوسات کے ساتھ اور باتیں بھی ایسی ملاتی ہے جنسے یقین حاصل ہو جائے جب ایسی باتیں بعض صورتوں میں نہیں ملتیں تو عقل کو وہاں یقین حاصل نہیں ہوتا۔ اسکے نزدیک خطا کا احتمال قائم رہتا ہے۔ بعض حکما حواس خمسہ ظاہرہ کی شہادت کو تو لائق وثوق سمجھتے ہیں مگر اولیات کے منکر ہیں۔ انکا بیان ہے کہ اولیات حسیات سے کمزور ہیں کیونکہ اولیات حسیات کی فرع ہیں اسلئے کہ انسان مبدء فطرت میں تمام ادراکات سے خالی الذہن ہوتا ہے جب حواس کا استعمال جزئیات میں کرتا ہے تو استقرا میں کمال آکر حکم کلی حاصل ہو جاتا ہے اور ہر قسم کی مبائنات کے ساتھ تمیز کر سکتا ... اسی لئے مشہور ہے کہ جس شخص کا کوئی سا حس ضائع ہو جاتا ہے تو اسکا وہ علم جو اس حس سے متعلق

ہوتا ہے بالکل جاتا رہتا ہے۔ مثلاً اندھے کو چونکہ اقسام رنگ کی جزئیات کا علم نہیں ہوتا تو وہ رنگ کے حقائق اور اصول سے بھی ناواقف رہتا ہے اور انکی ماہیت میں جس قدر اختلاف ہوتا ہے وہ کسی قسم کا حکم ہست یا نیست کے ساتھ نہیں لگا سکتا۔ اسی طرح عنین لذت جماع کی حقیقت سے واقف نہیں ہوتا تو وہ یہ نہیں بتا سکتا کہ اسکے مخالف جسقدر مزے ہیں ان میں اور اسمیں کیا فرق ہے۔

گئے ہندسی حکیم فرانسیسی معاصر ڈی کارٹس اور جان لاک اور پروفیسر ہین یہ سب منکرین اولیات ہیں۔ مگر منکرین اولیات کی تمام دلیل نادرست ہے اسلئے کہ اگرچہ احساس حکم عقلی کے حصول کے لئے شرط ہے مگر اس سے یہ لازم نہیں کہ احساس تعقل سے قوی ہو۔ خیال کرو کہ حصول کمال کے واسطے استعداد کا ہونا شرط ہے۔ مگر استعداد کمال سے بہتر اور قوی نہیں۔ یہاں تعجب سے سننے کے قابل یہ بات بھی ہے کہ حکمائے فرنگ میں سے ایک فرقہ کہتا ہے کہ اولیات کے حاصل ہونے کے لئے حواس ظاہریہ کا کوئی فعل درکار نہیں اولیات ذہن کو ازل ہی میں تفویض ہوتے ہیں۔ جو انسان عالم وجود میں آتا ہے تو اولیات کا علم ساتھ لے کر آتا ہے۔

حکمائے سوفسطائی ضروری کی تمام اقسام کے منکر ہیں۔ انکے نزدیک کوئی شئے معلوم نہیں جس سے مجہول کا اکتساب ہو سکے۔ بلکہ انکے نزدیک ممکن ہے کہ کوئی دوسری صلاحیت ذہنیہ ایسی ہو جو عقل کی شہادت کو بھی ناقابل اعتماد سمجھے اگرچہ عقل کی تردید کرنے والی کوئی صلاحیت ذہنیہ نہیں پائی جاتی ہے تو یہ کوئی ثبوت کافی اس امر کے لئے نہیں ہے کہ ایسی صلاحیت ذہنیہ کا وجود ممکن نہیں ہے۔ اسی لئے محققین نے انکے ساتھ مناظرہ کرنے سے منع کیا ہے۔ کیونکہ اس میں نتیجہ ہی ہوتا ہے کہ اپنے معلومات کے ذریعہ مجہولات کو ثابت کرتے ہیں پس ایسے لوگوں کو یوں الزام دینا چاہیئے کہ انکے سامنے وہ وہ چیزیں بیان

کریں جنکا اعتراف انکو لامحالہ کرنا ہو۔ مثلاً دریافت کریں کہ تمکو لذت والم میں یا خوف آب و آتش میں یا اپنے اور غیر کے مذہب میں کوئی امتیاز اور فرق معلوم ہوتا ہے اگر انکار کیا تو انکے بدن میں کچھ چبھونا چاہیئے یہانتک کہ تکلیف کا اعتراف کرنے لگیں پس یہ حسیات سے ہے اور الم و لذت میں فرق بدیہیات سے ہے

والالھام۔ یعنی وہ بات کہ بطریق فیض الٰہی کے دل میں آئے۔ الہام اور وحی باعتبار مفہوم لغوی کے قریب المعنی ہیں۔ گو بعض مواقع استعمال میں کسیقدر ایک دوسرے سے الگ ہوں۔ مگر اکثر جگہ دونوں لفظوں کے ایک ہی معنے مراد ہوتے ہیں یعنی دل میں القا کرنا۔ وحی کا اطلاق کتابت اور اشارت اور رسالت اور کلام خفی پر بھی ہوتا ہے۔ اور عرف شرع میں وحی کے ساتھ انبیاء مخصوص ہیں۔ الہام میں سب شریک ہیں۔ پس علاوہ لفظی فرق کے باعتبار عرف شرع کے دونوں معنے میں بھی کسیقدر تفاوت ہوگیا۔ کیونکہ وحی میں ایک خاص بات ہوتی ہے جو الہام میں نہیں ہوتی۔ اسی لئے شرعی معنے کے لحاظ سے غیر انبیا کو صاحب وحی نہیں کہتے۔ ہاں لغوی معنے کے لحاظ سے غیر انبیا پر بھی اسکا اطلاق ہوا ہے۔ جیسے کہ اَوْحیٰ رَبُّکَ اِلَی النَّحْلِ و اِذْ اَوْحَیْتُ اِلَی الْحَوَارِیّٖنَ۔ و اِنَّ الشَّیَاطِیْنَ لَیُوْحُوْنَ اِلٰی اَوْلِیَائِھِمْ۔ بڑا فرق الہام اور وحی میں یہی ہے کہ الہام میں فرشتے کا واسطہ نہیں ہوتا اور وحی فرشتے کے ذریعے سے نازل ہوتی ہے۔ اسی واسطے احادیث قدسی کو باوجودیکہ کلام الٰہی ہیں مگر قرآن اور وحی نہیں بولتے۔ کرمانی نے شرح صحیح بخاری میں کہا ہے کہ حدیث قدسی اور قرآن میں یہ فرق ہے کہ قرآن کے الفاظ معجز ہیں اور جبریل کے ذریعے سے نازل ہوئے۔ اور حدیث قدسی کے الفاظ غیر معجز ہیں۔ اور نہ وہ جبریل کے ذریعہ سے نازل ہوئے۔ ابن ملک نے شرح مشارق میں لکھا ہے کہ حدیث قدسی وہ ہے جسے اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کو بذریعہ الہام کے یا خواب میں پہونچایا ہو۔ اور انھوں نے اپنی عبارت میں اُسے ظاہر کیا ہو۔ حدیث قدسی اور حدیث نبوی

ل

حاشیہ

میں یہ فرق ہے کہ جب حضرتؐ کسی ایسے مضمون کو جو بذریعہ الہام وغیرہ کے خدا کی جانب سے اُنہیں پہونچا اپنے الفاظ سے بیان کریں اور اُس مضمون کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کریں وہ حدیث قدسی ہے۔ اور جو یہ بات نہ ہو تو وہ حدیث نبوئی ہے۔ وحی میں کشف صوری کے ساتھ کشف معنوی بھی ہوتا ہے۔ اور الہام صرف کشف معنوی ہے۔ اور وحی میں تبلیغ بھی شرط ہے۔ الہام میں تبلیغ شرط نہیں۔ چونکہ انبیا کا الہام یقینی ہے اور غیر انبیا کا الہام ظنّی اسی لئے اسکا نام الہام اور اُسکا وحی اس فرق کے لئے اصطلاح میں مقرر ہوا اور اسی وجہ سے کہتے ہیں کہ وحی نبیؐ کا خاصہ ہے اور الہام ولی کا خاصہ۔ لیس من اسباب المعرفۃ لصحۃ الشئ عند اهل الحق۔ یعنی الہام متکلمین کے نزدیک کسی شے کی صحت کی معرفت کا سبب نہیں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اس سے کوئی حکم حلت اور حرمت اور صحت اور فساد اشیا کا ثابت نہیں کیا جاتا۔ مگر صوفیہ اور شیعہ کے نزدیک الہام صحت شے کی معرفت کا سبب ہے۔ کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوا کرتا ہے یا روح محمدیؐ کی جانب سے۔ لیکن متکلمین نے دو وجہ سے اُسکو اسباب علم سے نہیں مانا (۱) الہام خواص کے ساتھ مخصوص ہے (مثل انبیا و اولیا) اور متکلمین اسباب علم عام سے بحث کرتے ہیں (۲) وہم و خیال اور کدورات نفسانی الہام سے علم حاصل ہونے میں مزاحمت کرتے ہیں۔ انبیا کے الہام کو جو علم یقینی کا مفید مانتے ہیں اُسکی یہ وجہ ہے کہ اُن میں عصمت ثابت ہے اسلئے اُنکے الہام میں مزاحمت وہم و خیال اور کدورات نفسانی و شیطانی متصور نہیں۔ اور غیر انبیا میں کوئی ایسی چیز پائی نہیں جاتی کہ اُنکے الہام کے مفید یقین ہونے میں کوئی شبہ نہ رکھے۔ شیخ ابن ہمام کہتے ہیں کہ الہام اسواسطے حجت نہیں کہ کوئی ایسی علامت اُسکے ساتھ موجود نہیں ہوتی جس سے یہ معلوم ہو سکے۔ یہ من عند اللہ ہے اور حجت ہونے کے قابل اور مطابق واقع کے ہے۔ بحر العلوم نے شرح مسلم الثبوت میں

صوفیہ شیعہ

ابن ہمام

بحر العلوم

لکھا ہے کہ شیخ مذکور کا یہ قول درست نہیں اسلئے کہ الہام کے ساتھ اسبات کا علم ضروری بھی پیدا ہو جاتا ہے کہ یہ اللہ کی طرف سے ہے یا روح محمدی کی جانب سے۔ پس اس وقت میں شبۂ خطا اس میں باقی نہیں رہتا۔ بلکہ اس قسم کا علم اعلیٰ ہے اُس علم استدلالی سے جو ادلۂ غیر قاطعہ سے حاصل ہو۔ بعض کہتے ہیں کہ الہام مُلہَم علیہ (جسپر الہام ہوا ہو) پر حجت ہوتا ہے نہ غیر پر۔ بحر العلوم کے نزدیک یہ قول بھی صحیح نہیں۔ اسلئے کہ جب الہام ملہم علیہ پر حجت ہوگا تو یہ ضرور ہے کہ واقع کے مطابق ہوگا۔ اور جو واقع کے مطابق ہوتا ہے وہ سب پر یکساں حجت ہوتا ہے۔ اگر واقع کے مطابق نہیں ہے تو جس طرح غیر پر حجت نہیں ہے اسی طرح ملہم علیہ پر بھی حجت نہ ہونا چاہیے شاید ان بعض محققین کے قول کا منشا یہ ہوگا کہ گو الہام حجت قاطعہ ہو مگر ملہم علیہ پر یہ واجب نہیں ہے کہ خلق کو دعوت اپنے الہام کی طرف کرے اور نہ خلق کو اسکے الہام کی تصدیق ضرور ہے اور حجت فرع ہے تصدیق کی۔ بحر العلوم کہتے ہیں کہ متکلمین نے الہام سے جو انکار کیا ہے اُن کو غالباً یہ گمان ہے کہ الہام خطرات قلبی کے قبیل سے ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں بلکہ الہام اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوا کرتا ہے۔ یا روح محمدی کی جانب سے حاصل ہوتا ہے۔ اس وجہ سے الہام اولیا کے اسباب علم سے ہونے میں شک نہیں۔ بحر العلوم کے قول کا جواب یہ ہے کہ متکلمین اسلئے الہام کو کسی شے کی صحت کی معرفت کا سبب نہیں مانتے کہ وہ اسباب علم عام سے بحث کرتے ہیں اور یہ خاص گروہ اولیا سے خصوصیت رکھتا ہے۔ دوسرے علم کلام میں عقائد شرع سے بحث کی جاتی ہے جسکے لئے یقین اور اعتقاد جازم کا ہونا ضرور ہے۔ اور غیر انبیا یعنی اولیا کا الہام ظنی ہے گو انکو اسپر پورا اعتماد ہو جائے۔ مگر بغیر قرینۂ خارجیہ کے نفس الہام ظنیت کے رتبے سے نہیں نکلتا۔

والعالم۔ لغت میں عالم اُس چیز کا نام ہے جس سے کوئی چیز جانی جائے

پھر اسکا استعمال اُس چیز میں شائع ہو گیا جس سے صانع عالم جانا جاتا ہے اور وہ سوائے خدا تعالیٰ کے تمام مخلوقات ہے۔ جوہر ہو یا عرض اسلئے کہ چیزیں ممکن ہیں اور موثر کی طرف محتاج ہیں جو واجب الوجود ہے اسلئے صانع کے وجود پر دلالت کرتی ہیں اور صفات خدا تعالیٰ اس سے خارج ہیں۔ کیونکہ اگر وہ عین ذات نہیں ہیں تو غیر بھی نہیں ہیں بلکہ قدیم غیر مخلوق ہیں پس ہر موجود عالم ہے اسلئے کہ وہ اسمیں سے ہے جس سے صانع جانا جاتا ہے اسی لئے عوالم اسکی جمع آتی ہے۔ اور بعض محققین نے لکھا ہے کہ عالم نام ہے ذوی العلوم کا کہ ملائکہ اور جن وانس ہیں اور انکے سوا اور چیزوں کو عالم بالتبع کہتے ہیں اور کبھی مجازاً تمام مخلوقات پر اطلاق کر دیتے ہیں۔

برجندی اور برجندی نے لکھا ہے کہ حکما کی اصطلاح میں عالم کل اُن چیزوں کا نام ہے جنکا وجود ممکن ہے واجب اور ضروری نہیں۔ اور یہ منقسم ہوتا ہے طرف روحانی وجسمانی کے۔ اور کبھی کہتے ہیں کہ عالم جملہ موجودات جسمانیہ کا نام ہے اور وہ وہ ہیں جنکو فلک اعظم کا سطح گھیرے ہوئے ہے۔

بجمیع اجزائہ محدث یعنی عالم سارے اجزا کے ساتھ نو پیدا ہے یعنی اول نہ تھا۔ پھر خدا نے پیدا کیا۔ خواہ وہ عالم از قسم اجسام ہو جیسا کہ نباتات وجمادات وحیوانات خواہ از قسم اجرام جیسا کہ افلاک اور آفتاب وماہتاب محدث اور حادث کے یہ معنے ہیں کہ جس زمانے میں موجود معدوم ہو وہ زمانہ اُس موجود پر سابق ہو اور ظاہر ہے کہ موجود جس زمانے میں پیدا ہوا ہے اُس سے پیشتر جتنا زمانہ اُسکے وجود سے خالی تھا وہ سب اسپر سابق ہے۔ اور اس قسم کے حادث کے مقابل ہیں جو قدیم بولا جاتا ہے اسپر کوئی ایسا زمانہ سابق نہیں ہوتا جسمیں وہ معدوم ہو اور کبھی حادث بولتے ہیں اور مراد اس سے وہ موجود ہوتا ہے جسپر عدم بعدی صادق آتا ہے نہ عدم زمانی۔ اس صورت کے عدم میں ذاتی بعدیت ہوتی ہے زمانی بعدیت نہیں ہوتی یعنی زمانہ کوئی ایسا نہیں نکلتا جسمیں اس قسم کے حادث کا

وجود معدوم ہو۔ اسکی مثال اس طرح سمجھنا چاہئیے کہ کوئی آدمی اپنی انگلی کو جس پر چھلا ہو ہلائے تو حرکت دونوں کو ایک وقت میں ہوگی۔ مگر ذاتی طور پر انگلی کی حرکت مقدم ہے چھلے کی حرکت پر۔ اور اس حادث کے مقابلے میں جو قدیم مستعمل ہے اسکے یہ معنے ہیں کہ اس موجود پر کبھی عدم سابق نہ تھا۔ ماتن کے قول میں عدم کے پہلے معنے مراد ہیں۔ یعنی ایک زمانے میں نہ تھا پھر موجود ہو گیا۔ اور خدا کو قدیم باعتبار دوسرے معنے کے کہا جاتا ہے۔

اور فلاسفہ بھی عالم کو حادث مانتے ہیں مگر حدوث سے انکی یہ مراد نہیں ہے کہ اسکے وجود پر عدم کو سبقت زمانی حاصل ہے۔ یعنی ایک زمانے میں نہ تھا اور پھر ہو گیا۔ بلکہ مقصود انکا حادث کہنے سے یہ ہے کہ ماسوی اللہ اپنے وجود میں غیر کے محتاج ہیں جسکا ماحصل وہی تاخر و بعدیت ذاتی ہے پس انکے نزدیک اجرام علوی و اجسام عناصر سب قدیم ہیں۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ حادث اور قدیم ہر ایک کی دو قسمیں ہیں۔ فلاسفہ

۱۔ حادث زمانہ اور ذات دونوں کے اعتبار سے جیسے اہل اسلام کے نزدیک ماسوی اللہ۔

۲۔ حادث ذات کے اعتبار سے نہ زمانے کے لحاظ سے جیسے فلاسفہ کے نزدیک ماسوی اللہ اسی طرح قدیم ہے۔ ایک قدیم ذات اور زمانہ دونوں کے اعتبار سے جیسے خدا تعالیٰ۔ دوسرے قدیم زمانے کے اعتبار سے نہ ذات کے لحاظ سے کیونکہ ذات کے اعتبار سے ایسا قدیم حادث ہوتا ہے جیسے فلاسفہ کے نزدیک ماسوی اللہ۔ غرضکہ عالم کے قدیم اور حادث ہونے کے باب میں حکما اور علماء نے بڑا اختلاف کیا ہے۔

۱۔ اکثر فلاسفہ کہتے ہیں کہ قدیم ہے یعنی اسکے واسطے ابتدا اور آغاز نہیں ہے زمانہ ماضی میں اسکی انتہا نہ تھی اور قدم سے مراد انکی اسکے پہلے معنے ہیں۔

۲۔ بعض فلاسفہ متقدمین کی رائے یہ ہے کہ حادث ہے۔ اور یہ قول افلاطون

کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ اور بعض نے اسکی یوں تاویل کی ہے کہ مراد افلاطون کی حدوث سے حدوث ذاتی ہے نہ زمانی۔

ملا جلال دوانی نے انموذج میں لکھا ہے کہ میں نے فلسفے کی ایک پرانے زمانے کی لکھی ہوئی کتاب میں دیکھا ہے کہ ارسطو کا قول ہے کہ فلاسفہ میں سے کسی کی یہ رائے نہیں کہ عالم حادث ہے۔ مگر ایک آدمی نے یہ مذہب اختیار کیا ہے مصنف اس نسخہ قدیمہ کا کہتا ہے کہ ارسطو کی مراد اس آدمی سے افلاطون ہے پس اس صورت میں تاویل مذکور صحیح نہیں۔ اسلئے کہ عموماً فلاسفہ عالم کے حدوث ذاتی کے قائل ہیں۔ پھر افلاطون کے ساتھ یہ قول کیسے مخصوص ہو سکتا ہے۔ اور جالینوس جو حدوث و قدم عالم میں متردد تھا اسکی بھی مراد حدوث سے بھی حدوث زمانی ہوگی (انتہیٰ قولہ)۔

شارح مواقف نے مرصد ثانی فی عوارض الاجسام میں نقل کیا ہے کہ جالینوس نے اپنے مرض الموت میں بعض شاگردوں سے کہا کہ لکھو میں نہیں جانتا کہ عالم حادث ہے یا قدیم اور نفس ناطقہ عین مزاج ہے یا غیر مزاج جب جالینوس نے بادشاہ زمانہ سے یہ چاہا کہ اسکو لقب فیلسوف حاصل ہو تو اسکے ہمعصروں نے اسپر طعن کیا کہ جو شخص معرفت نفس و حدوث عالم سے قاصر ہو وہ لقب فیلسوف کا مستحق نہیں ہے (انتہیٰ)۔ میرے نزدیک اور ہر صاحب بصیرت کے نزدیک جو تحقیقات جالینوس سے واقف ہوگا جسکا شمہ شرح قانون میں مذکور ہے اس حکایت کو باور نہ کرے گا کہ وہ باوصف ایسی تدقیقات کے تجرد یا عدم تجرد نفس ناطقہ اور حدوث یا قدم عالم کو یقینی طور پر نہ جان سکا خصوصاً ایسے زمانے میں کہ حکما ملکوں میں بکثرت موجود تھے اور انکی خوشہ چینیوں نے اسرار حکمت کو ارزاں کر دیا تھا۔ یہ حکایت سوائے شرح مواقف کے بعض دوسری کتابوں میں بھی میری نظر سے گذری ہے لیکن یہ بھی معلوم رہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ہزاروں افترا ہو گئے اور بہت سی احادیث کا ذیہ وضع ہوئیں تو بیچارے

جالینوس اور افلاطون کی کیا حقیقت ہے متکلمین نے فلاسفہ میں نقصانات ثابت کرنے کے لئے انپر بہت سے افترا ات کئے ہیں۔ شاید یہ حکایت بھی اسی طور سے ہو۔

۳۔ فلاسفہ متقدمین میں سے کچھ ایسے بھی گذرے ہیں جو عالم کو ممکن الوجود بتاتے ہیں۔ مگر اسکے ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ بحسب ذات و بحسب صفات قدیم ہے اور یہ نہیں خیال کرتے کہ صفات مثلاً حرکت و سکون وغیرہ بقابلہ حادث ہیں۔

۴۔ متکلمین کے نزدیک عالم بحسب ذات و صفات دونوں طرح حادث بحدوث زمانی ہے۔ اور قدم عالم کا مذہب کئی وجہوں سے باطل ہے۔

(الف) قدم عالم کی صورت میں حوادث کا نامتناہی ہونا لازم آتا ہے اور حوادث کا نامتناہی ہونا محال ہے۔ کیونکہ ہر ایک حادث کے لئے اولیت لازم ہے اور جبکہ ہر ایک کے لئے اولیت ضروری ہوئی تو سارے مجموعے کے لئے بھی اسکا ہونا واجب ہے۔ کیونکہ جو حکم ایک ایک چیز کے لئے ثابت ہوتا ہے وہ مجموعے کے لئے بھی ثابت ہوتا ہے۔ اور جبکہ سارے حوادث کے لئے اولیت ہوگی تو نامتناہی نہ ہونگے پس عالم بھی قدیم نہ ہوگا۔

(ب) عالم کے قدیم ہونے کی صورت میں خداوند تعالیٰ اور عالم میں کوئی فرق نہ رہیگا۔ اسلئے کہ جس طرح اس پاک بے نیاز کو معدوم فرض کرنے سے عالم کا عدم لازم آتا ہے۔ اسی طرح عالم کو معدوم فرض کرنے سے باریتعالیٰ کا عدم بھی لازم آئیگا۔

(ج) ہر ایک نفس ناطقہ حادث ہے۔ پس سارے نفوس ناطقہ کا مجموعہ بھی حادث ہوگا۔ اس سے لازم آیا کہ حوادث کے لئے ابتدا ہو۔ ورنہ یہ لازم آجائیگا کہ زید و عمرو و بکر و خالد و ولید وغیرہ انسان کے اشخاص حادث ازل میں نامتناہی ہوں۔ اور جب اشخاص انسان نامتناہی ہونگے تو نفوس ناطقہ بھی نامتناہی ہونگے۔ اور جب یہ نامتناہی ہوئے تو حادث کیسے ہوسکتے ہیں

حالانکہ ابھی مجموعہ نفوس ناطقہ کے حدوث پر دلیل قائم ہو چکی ہے۔ پس اس دلیل کے مطابق حوادث سارے متناہی ہونگے۔ اور جب حوادث متناہی ہوئے تو عالم بھی قدیم نہ ہوگا۔ تمام اہل اسلام اور نصاریٰ اور یہود کا یہی مذہب ہے کہ عالم قدیم نہیں۔ گو بعض اہل کتاب جو سائنس پڑھتے ہوئے ہیں اسکے مخالف بھی ہیں۔ مصنف نے عالم کے حدوث پہ اس طرح دلیل بیان کی ہے اذ ھو اعیان واعراض۔ اسلئے کہ اجزائے عالم اعیان اور اعراض ہیں۔ عین کو فلاسفہ جوہر کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں یاد رکھو کہ موجود دو قسم ہے۔ واجب یا ممکن۔ جسکا وجود باعتبار ذات اُسکی کے ضروری ہو اُسے واجب کہتے ہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ اور جسکا وجود باعتبار ذات اُسکی کے ضروری نہ ہو وہ ممکن ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے سوا تمام موجودات۔

اور کل عالم ممکنات یا جوہر ہے یا عرض تو اب معلوم کرو کہ اعراض حادث ہیں۔ بعض کا حادث ہونا مشاہدے سے معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً سیاہی کے بعد سفیدی یا گرمی کے بعد سردی یا نور کے بعد ظلمت پیدا ہو جاتی ہے۔ اور بعض کا حادث ہونا اس دلیل سے ثابت ہے کہ عرض فنا ہو جاتا ہے مثلاً سفیدی جاکر سیاہی آجاتی ہے۔ یا کسی کے بدن میں سردی آنے سے گرمی دور ہو جاتی ہے۔ اور یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ جو چیز قدیم ہوتی ہے وہ کبھی فنا نہیں ہوتی۔ پس ثابت ہوا کہ اعراض قدیم نہیں ہیں۔ اور یہی مدعا ہے اور اعیان بھی سب حادث ہیں۔ کیونکہ عین یا تو جسم ہے یا جوہر۔ فرد جسکو جزو لایتجزیٰ کہتے ہیں۔ یعنے نہایت چھوٹا ٹکڑا کہ پھر اُسکے ٹکڑے نہ ہو سکیں۔ ہر جسم اور جوہر کو حرکت وسکون عارض ہے۔ کیونکہ انکے واسطے مکان کا ہونا ضرور ہے اگر اس آن سے پہلے بھی اس مکان میں تھے تو ساکن ہیں ورنہ متحرک۔ اور حرکت وسکون بسبب عرض ہونیکے حادث ہیں۔ یہ جسم اور جوہر بھی جنکو یہ حرکت وسکون عارض ہے حادث ہیں ورنہ لازم آئیگا کہ حوادثات ازل میں پائے جائیں

اور قدیم کہلاتے ہیں۔ اور یہ محال ہے۔ پس جب اعیان اور کل اعراض کا حادث ہونا ثابت ہوا تو کل عالم کا بھی حادث ہونا ثابت ہوگیا کیونکہ کل عالم انہی دو میں منحصر ہے۔ اور جو قدیم ہوتا ہے وہ تغیر و تبدل نہیں پاتا۔ ہمیشہ ایک ہی حال پر رہتا ہے۔ عالم کے حدوث ثابت کرنے کے لئے یوں شکل منطقی بناتے ہیں۔ عالم متغیر ہے (یعنے اسمیں انقلاب واقع ہوتے رہتے ہیں) اور جو متغیر ہے وہ حادث ہے پس عالم حادث ہے۔ عالم کا حدوث ثابت کرنے کے لئے یوں بھی استدلال کرتے ہیں۔ ممکن علت کا محتاج ہے جو اسکی ذات سے مغائر ہو۔ اور مفروض یہ ہے کہ تمام اشیائے موجودہ ممکن ہیں۔ ممکن کی ذات نہ اپنے وجود کو چاہتی ہے نہ اپنے عدم کو۔ اور جو چیز اپنے وجود کو نہیں چاہتی وہ وجود کے توابع یعنی اعراض و صفات و افعال وغیرہ کو بھی نہیں چاہتی کیونکہ توابع وجود کا چاہنا وجود کو چاہنے کے مثل ہے۔ اس دلیل سے ثابت ہوا کہ تمام ممکنات اپنے وجود میں اپنی بقا میں اپنے اعراض و صفات کے ساتھ متصف ہونے میں اپنے افعال کے صادر ہونے میں واجب الوجود کی طرف محتاج ہیں جسکی ذات اپنے وجود کو اور ہر صفت کمال کے ساتھ متصف ہونے کو اور ہر نقصان و زوال سے بری رہنے کو چاہتی ہے۔ کیونکہ جو چیز وجود کو چاہے گی ہر خیر و کمال کو بھی چاہے گی۔ ازل سے ابد تک ہر خیر و کمال کے ساتھ متصف اور ہر شر و نقصان سے منزہ ہونا اسکے لئے ضرور ہے۔ اور جو چیز وجود کو نہ چاہتی ہوگی اسمیں جو کچھ خیر و کمال ہوگا وہ اصلی نہ ہوگا۔

اس تقریر پر ایک شبہ وارد ہوتا ہے۔ تقریر شبہ کی یہ ہے کہ ممکن نے جب اپنی ذات کو نہ چاہا تو شر و نقصان کو کیونکر چاہتا ہے۔ کیونکہ شر و نقصان کا چاہنا فرع ہے ذات کے چاہنے کی۔

جواب یہ ہے۔ شر و نقصان کہ خیر و کمال کے نقیض ہیں امور عدمی ہیں۔ اعدام اصلی کے قبیل سے۔ اور ایسے اعدام کا اقتضا نہیں ہو سکتا۔ خدا تعالیٰ

سورۂ نسا میں فرماتا ہے مَا اَصَابَکَ مِنْ حَسَنَۃٍ فَمِنَ اللّٰہِ وَمَا اَصَابَکَ مِنْ سَیِّئَۃٍ فَمِنْ نَّفْسِکَ تجھکو جو بھلائی پہونچے وہ اللہ کی طرف سے ہے اور جو برائی پہونچے وہ تیرے نفس کی جانب سے ہے جبکہ ثابت ہوا کہ حق تعالے ہر شر و نقصان سے منزہ ہے تو اسکا ممکن کو چاہنا یعنی پیدا کرنا اختیار کے ساتھ ہوگا۔ مجبوری و اضطرار کے ساتھ نہ ہوگا۔ جیسا کہ فلاسفہ کا مذہب ہے کہ انکے نزدیک اللہ تعالیٰ سے جو کچھ وقوع میں آتا ہے وہ اسکے اختیار سے نہیں آتا۔ بلکہ یہ اسپر واجب ہے یعنی وہ ایسا کرنے کے لئے مجبور ہے مختار نہیں

فرقہ اسماعیلیہ کے نزدیک بھی خدائے تعالیٰ مختار نہیں۔ مگر یہ قول غلط ہے۔ کیونکہ اس سے اس ذات میں نقصان لازم آتا ہے اور ذات الٰہی نقصان سے بری ہے۔ اس صورت میں ممکن کے وجود کا اسکے اختیار میں ہونا ثابت ہوا۔ پس ثابت ہوا کہ عالم حادث ہے۔ کیونکہ جو فاعل مختار سے صادر ہوتا ہے وہ بے شبہ حادث ہے۔ اعیان و اعراض کے معانی و اقسام بیان کرنے سے قبل میں نے حدوث عالم کی دلیل کو اسلئے تمام کر دیا کہ مصنف نے اختصار کی وجہ سے اسکو ناتمام چھوڑ دیا تھا۔ اب میں مصنف کے کلام کی شرح کی طرف متوجہ ہوتا ہوں۔

فالاعیان ما لہ قیام بذاتہ۔ اعیان وہ ممکنات ہیں جنکا قیام اپنی ذات کے ساتھ ہو یعنی اپنی ہستی میں کسی دوسری چیز کی ہستی کے تابع نہ ہوں جیسے کہ جسم و شجر و زمین و آسمان وغیرہ ہیں۔ قیام بالذات سے مراد یہ ہے کہ بالذات اس قابل ہو کہ اسکی طرف اشارۂ حسی کر سکیں۔ اور یہ توجیہ ہم نے اسلئے کی ہے کہ متکلمین کی اصطلاح میں عین کی تعریف جیسے حکما جوہر کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں صادق تحیز بالذات کے ساتھ قرار پاتی ہے۔ اور حکما و فلاسفہ کے مذہب کے موافق قیام بالذات سے مراد یہ ہے کہ شے اپنے نفس جنبیت کے اعتبار سے غیر میں حلول نہیں کرتا۔ یا اپنے وجود میں غیر کا محتاج

محتاج نہیں ہے۔ ابتدا میں فلاسفہ جوہر کی تعریف یوں کرتے تھے۔ جو چیز بذات خود قائم ہو وہ جوہر ہے۔ اور عرض کی تعریف یوں کرتے تھے۔ عرض وہ چیز ہے جو دوسری چیز کے ساتھ قائم ہو۔ جب اُن پر یہ اعتراض وارد ہوا کہ صورت جسمیّہ اور صورت نوعیہ باوجودیکہ جوہر ہیں مگر مادہ یعنی ہیولے کے ساتھ قائم ہوتی ہیں۔ اور اس تعریف سے عرض میں داخل ہوئی جاتی ہیں۔ تو اس اعتراض سے بچنے کے لئے انھوں نے جوہر کی تعریف یوں کرنا شروع کی کہ وہ ایک ایسی ماہیت ممکن ہے کہ جب خارج[1] میں پایا جائے تو موضوع میں ہو کر نہ پایا جائے۔ اور موضوع سے مراد انھوں نے وہ محل رکھا ہے جو اپنے وجود میں اُس چیز کا محتاج نہ ہو جو اس میں حال ہو۔ اس صورت میں ہیولے صورت جسمیہ و نوعیہ کا موضوع نہیں بن سکتا کیونکہ وہ اپنے وجود اور تحقق نوعی میں انکا محتاج ہے۔

واما مرکب وھو الجسم۔ اور وہ ممکن جو قائم بالذات ہے اگر مرکب ہے دو یا زیادہ اجزا سے تو اُسے جسم کہتے ہیں۔ بعض کے نزدیک ترکیب میں تین جز ضروری ہیں۔ کیونکہ جسم وہ ہے جسکا طول و عرض و عمق تینوں چیزیں ہوں اور طول و عرض و عمق جب ہی پیدا ہو سکتے ہیں کہ ترکیب تین جزوں کے ساتھ مانی جائے اور بعض کے نزدیک ترکیب جسم کے لئے آٹھ جز کا ہونا ضروری ہے۔ بغیر آٹھ جز کے تینوں امتداد متعین نہیں ہو سکتے۔

اشاعرہ و ماتریدیہ اور معتزلہ کی رائے یہ ہے کہ جسم اُس مرکب کا نام ہے جو اُن اجزائے مولفہ سے بنتا ہے اور قاضی ابوبکر کہتے ہیں کہ ہر ایک جز جسم ہے اور یہ باطل ہے اسلئے کہ تالیف عرض ہے۔ اور عرض ایک ہی محل کے ساتھ

[1] خارج کا اطلاق کئی معنے پر ہوتا ہے (۱) وہ چیز جو جزو ماہیت اور نفس ماہیت نہو اسے عرضی بھی کہتے ہیں اور یہ ذاتی کا مقابل ہے (۲) ذہن کا مقابل (۳) خارج تعقل سے اسکو واقع کہتے ہیں اور جس خارج پر صدق و کذب دور کرتا ہے وہ یہی ہے۔ اسلئے کہ جب خارج سے ذہن کا مقابل مراد لیں تو صادق اور کاذب کو شامل نہیں ہوتا ۱۲ منہ

قائم ہوتا ہے پس تالیف ہر ایک جز کے ساتھ کیسے قائم ہو سکتی ہے اور جبکہ ایسا نہیں ہو سکتا تو ہر ایک جز کو جن سے جسم مرکب ہے جسم نہیں مان سکتے۔ جسم تو وہی مرکب ہے جسکے ساتھ تالیف قائم ہے۔ قاضی کی غرض یہ ہے کہ اجزا سے جسم کے مرکب ہونیکے بعد کوئی اور چیز اس میں موجود نہیں ہو جاتی وہی اجزا رہتے ہیں۔ انہی کو جسم کہتے ہیں اور جمہور کی یہ رائے ہے کہ بعد تیار ہونے جسم کے ایک نئی حالت سوا اجزا کے پیدا ہو جاتی ہے۔ اور وہ تالیف و اتصال ہے۔ یہ اجزا تالیف کے لحاظ سے جسم ہیں اور بلا لحاظ اسکے جزو لا یتجزی۔ اور قاضی اس اتصال اور تالیف کو کوئی علیحدہ چیز نہیں قرار دیتے۔

او غیر مرکب کالجوھر وھو الجزء الذی لا یتجزی۔ یا وہ ممکن جو قائم بالذات ہے مرکب نہیں ہے۔ جیسے جوہر اور وہی جزو لا یتجزی ہے۔ یعنی جسکی تقسیم نہ ہو سکے اسکو جوہر فرد بھی کہتے ہیں اسکی کوئی شکل نہیں ہوتی۔ کیونکہ شکل اس ہیئت کو کہتے ہیں جسکا ایک حد یا کئی حدیں احاطہ کئے ہوں جسکو ایک حد گھیرے ہوتی ہے وہ شکل کروی ہے اور جسکو کئی حدیں گھیرے ہوتی ہیں اسکا نام مضلع ہے یعنے جسکے ضلعے ہوں۔ پس جب مضلع کو تین ضلعوں نے گھیرا ہو اسکا نام مثلث ہے اور جسکا چار ضلعوں نے احاطہ کیا ہو اسکا نام مربع ہے وغیرہ وغیرہ ظاہر ہے کہ ایک حد یا کئی حدیں اسی کو گھیرتی ہیں جسکے اجزا بھی ہوں۔ کیونکہ حد کہتے ہیں نہایت کو۔ اور نہایت میں اور جسکی نہایت ہوتی ہے اسمیں فرق ہوتا ہے۔ جب جزو لا یتجزی کی شکل ہوگی تو اسکی ایک نہایت یا کئی نہایتیں بھی ہونگی۔ اور اس صورت میں دو جز یا حصے یا ٹکڑے ضرور ماننا پڑینگے کہ ایک میں نہایت ہوگی۔ اور دوسرا وہ ہوگا جسکی یہ نہایت ہے۔ اور نتیجہ اسکا یہ نکلیگا کہ جزو لا یتجزی بھی مثل جسم کے تقسیم کے قابل ٹھہریگا۔ اس دلیل سے ثابت ہوا کہ جزو لا یتجزی کی کوئی صورت نہیں ہوتی۔ بلکہ بعض متکلمین تو یہاں تک کہتے ہیں کہ جزو لا یتجزی کسی ذی شکل کے مشابہ بھی نہیں ہے۔ کیونکہ جب اسکی خود شکل نہیں ہے

تو وہ کسی ذی شکل کے مشابہ کیسے ہو سکتا ہے بلکہ بعض کی رائے یہ ہے کہ وہ کرہ کے مشابہ ہے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ اسکے اطراف مختلف نہیں ہیں جسطرح شکل کروی کے اطراف و اضلاع مختلف نہیں ہوتے اگر مضلع کی طرح اختلاف ہو تو تقسیم لازم آئے اور بعض کے نزدیک وہ مربع کے مشابہ ہے اسلئے کہ جب اس سے جسم بناتے تو خلو اور فرجے باقی نہیں رہتے۔ اگر کرہ کے یا کسی اور مضلع کے مشابہ ہوتا تو ترکیب جسم کے وقت انمیں فرجے ضرور رہجاتے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ وہ مثلث کے مشابہ ہے کیونکہ اشکال مضلع میں مثلث سب سے بسیط ہے اور یہ جو متکلمین نے کہا ہے کہ جزو لا یتجزیٰ میں کچھ نہ کچھ مساحت ہوتی ہے اس سے مراد یہ ہے کہ ان سے کسقدر حجم ضرور ہوتا ہے اگر ایسا نہ ہو تو اسکی ترکیب سے جسم کب بن سکے اور جتنے جزو لا یتجزیٰ زیادہ ہوتے جائیں جسم کیسے زیادہ ہوتا جائے۔

یاد رکھو کہ اہل دانش کا جسم مفرد کی حقیقت میں بہت اختلاف ہے۔

۱۔ بعض فلاسفہ قدیم اور جمہور متکلمین کی یہ رائے ہے کہ وہ اجزائے لا یتجزیٰ سے مرکب ہے جو تقسیم نہیں ہو سکتے۔ مگر ان میں بھی اختلاف ہو کر دو مذہب ہو گئے۔ (الف) اکثر یہ خیال کرتے ہیں کہ اجزائے لا یتجزیٰ متناہی ہیں (ب) بعض کہتے ہیں کہ غیر متناہی ہیں۔

۲۔ حکیم دیمقراطیس کا مذہب یہ ہے کہ جسم ایسے چھوٹے چھوٹے اجزا سے بنا ہے جنمیں سے کوئی قسمت فعلی کا قابل نہیں۔ البتہ وہم میں تقسیم ہو سکتے ہیں ذیمقراطیس

فائدہ۔ تقسیم کی دو صورتیں ہیں (الف) انفکاکی۔ یعنے جسم کا خارج میں ٹکڑے ہونا۔ کٹ کر یا ٹوٹ کر۔ اور اسکی بھی دو طور ہیں۔ ایک یہ کہ خارج میں خود جسم کا ٹکڑے ہونا ٹوٹ کر یا کٹ کر۔ دوسرے اختلاف اعراض کی وجہ سے خارج میں منقسم ہونا جیسے سفیدی کے بعد سیاہی کا آجانا یا کسی سے ملجانا یا دور ہوجانا یا کسی کے مقابل ہوجانا۔ یہ دونوں قسمت فعلی کہلاتے ہیں۔

(ب) قسمت ذہنی یعنی جسم کا بذریعہ وہم کے بٹنا۔ اگرچہ اس تقسیم میں بٹنے
کے ٹکڑے خارج میں نہیں ہوتے مگر اسکی صحت میں کلام نہیں۔ کیونکہ حس ایسے
ٹکڑوں کا تمیز اور ادراک کر لیتا ہے اسے قسمت وہمی کہتے ہیں۔ اسی قبیل سے
قسمت فرضی بھی ہے جسمیں عقل اجزا یا ٹکڑے کلی طور پر تجویز کر لیتی ہے مگر جسطرح
تعیین اور تشخیص قسمت وہمی میں ہوتی ہے قسمت فرضی میں نہیں ہوتی۔ مگر یہ ایسا
فرض نہیں ہے جیسا کہ محالات کو فرض کر لیتے ہیں۔ یہ تجویز عقلی واقعہ کے مطابق
ہوتی ہے۔

ہیو ۳۔ حکمائے مشائین اور اشراقین بلکہ بعض متکلمین بھی یہ کہتے ہیں کہ
صور ہیولی اور صورت سے جسم مرکب ہے اور ہیولی کے ٹکڑے ہو جائیں تقسیم کر سکتے ہیں جسم کی
تقسیم کہیں ختم نہیں ہو سکتی۔ ان کا یہ خیال ہے کہ اجسام میں علاوہ ایسے حقائق کے
جو مثلاً طول عرض عمق رنگ نرمی سختی سردی گرمی وغیرہ بالفعل موجود ہیں کوئی
ایسی شئے بھی داخل ہے جس میں یہ حقائق پائے جاتے ہیں یعنی اس شئے سے ایسا
جوہر مراد ہے جسکو حقائق بالا اعراض کے طور سے عارض ہوتے ہیں اور وہ شئے
وہی ہے جسے حکمائے مشائین ہیولے کہتے ہیں۔ یہی ہیولے ان حکماء کے
نزدیک مثل ایک آئینہ ہے جو تمام اجسام یعنی اپنے معلولات میں داخل ہے جس میں
ہیولے کا لباس اعراض پہنا کر سامنے پیش ہوتا ہے۔ یہی جوہر صورت جسمیہ کا
محل ہے ہیولے کی تعریف یہ ہے کہ وہ ایک جوہر ہے قائم بذاتہ۔ اور وہ فی نفسہ
متصل ہے اور نہ منفصل ہے اور نہ واحد ہے وحدت اتصالی کی وجہ سے اور نہ کثیر
ہے کثرت انفصالی کی وجہ سے۔ مٹی نباتات حیوان نطفہ لوہا پتھر وغیرہ ہر طرح کی ہیئت
ماو یہی قبول کرتا ہے۔ اسی کو مادہ بھی کہتے ہیں۔ یہ امور ایسے ہیں جن سے ہیولے کا
وجود مسلم مانا جاتا ہے۔ اسلئے کہ جب ہم یہ کہیں گے کہ انسان مٹی سے بنا ہے یا بیٹا
باپ کے نطفہ سے پیدا ہوا ہے تو یہاں سمجھنا چاہئے کہ مٹی اور نطفہ بالکل اسی طرح
اپنی اصلی حالت پر باقی نہیں رہے بلکہ انسان یا حیوان بن کر بھی سمجھے گئے ہیں۔ یہ ثابت کہ

ایک ہی حالت میں وہ مٹی اور حیوان اور نطفہ اور جسد انسان ہیں یہ بات تو بالکل
محال ہے یا ایسا ہے کہ مٹی اور نطفہ نطفہ نہیں رہے۔ پھر حیوان اور انسان اُن سے
حاصل ہوئے ہیں یا یوں کہینگے کہ مٹی حیوان اور نطفہ انسان نہیں ہوئے ہیں بلکہ
وہ شئے اور تھیں یہ اور ہیں جب وہ بالکل باطل ہوگئیں تب یہ نئی چیزیں حاصل
ہوئیں یا ایسا ہے کہ جسم جوہر ہیں مٹی اور نطفے کی ہیئت تھی وہ ہیئت اُس سے
دور ہوکر ہیئت حیوانی یا انسانی اسمیں پیدا ہوتی ہے۔ اور یہی سچ ہے پہلی دونوں
باتیں غلط ہیں۔ جیسے کہ کوئی آدمی کھیت میں بیج ڈالے یا عورت سے جماع کرے
اور جب کھیت اُگ جائے اور اولاد پیدا ہوجائے تو یہی کہیگا کہ یہ کھیتی اُسی بیج
سے ہے اور یہ اولاد میرے نطفے سے ہے۔ اجسام عالم میں جو چیز انفصال قبول
کرتی ہے اسی کو اصطلاح میں ہیولے کہتے ہیں اور اس اتصال کو صورت
جسمیہ بولتے ہیں۔ یا یوں سمجھو کہ جب انواع اجسام پر اتصال و انفصال وارد ہوتے
ہیں تو ہیولے انفصال قبول کرتا ہے اور صورت جسمیہ اتصال صورت ہیولے
میں حلول کئے ہوئے ہے۔ یعنی ہیولے محل ہے اور صورت حال حلول اہل حکمت
کی اصطلاح میں خصوصیت ایک چیز کی دوسری چیز کے ساتھ اسطرح ہے
کہ ایک کی طرف اشارہ بعینہ دوسری کی طرف اشارہ ہو۔
(س) ایک ہی چیز ہے کہ وہی اتصال قبول کرتی ہے اور وہی انفصال
(ج) کوئی شے اپنی ضد کو قبول نہیں کرسکتی۔ کیونکہ قابل کے واسطے ضرور ہے
کہ وہ وجود مقبول کے ساتھ موجود ہو۔ اور کوئی چیز اپنی ضد کے ساتھ موجود نہیں
ہوسکتی پس لازم آیا کہ جسم میں جو جز متصل ہے وہ غیر ہے اُس جز سے جو انفصال
کا قابل ہے۔ اہل ایشیا نے ان خیالات کو حکمائے یونان سے پایا تھا جو کچھ تصانیف
انکی ہیں وہ درحقیقت خیالات اہل یونان پر مبنی ہیں یہ انکی تصانیف پڑھتے پڑھتے
انکے مذاہب کو صحیح جاننے لگے ہیں۔ ارسطو اور تابعین ارسطو کی بدولت ایسے خود رفتہ
ہو رہے ہیں کہ وحی نبوت سے انکو جو ہدایات سے معلوم ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تقلید

تشعیت کی بدولت ترقیات علمیہ میں آخر کار پسپا ہو گئے۔ جو راستہ یونانیوں نے حقائق اشیا کی تحقیق کے لئے نکالا تھا اسمیں انہیں کامیابی نہ ہوئی اور بجائے مشاہدہ کرنے اور تجربہ اور تحقیقات کے خیالات اور تصورات پر انکا فلسفہ محدود رہا۔ وہ کبھی محسوسات کی طرف نظر نہ کرتے تھے۔ اور مظاہر کائنات کے انکشاف پر مشاہدے سے کام نہ لیتے تھے۔ انھوں نے اس سیدھے طریقے کو اختیار نہ کیا اور اپنے آپ کو خیالات اور تصورات کی بھول بھلیاں میں ڈال دیا۔

متکلمین نے ہیولے کے ابطال میں کہا ہے کہ بالفرض اگر ہیولے کا وجود تسلیم کرلیا جائے تو اسکا موجود ہونا دو حال سے خالی نہ ہوگا۔ یا تو وہ کسی حیز (مکان) میں موجود ہوگا یا حیز میں موجود نہ ہوگا۔ اور حیز میں ہونے کی صورت میں بھی اسکے لیئے ان دو حالتوں میں سے کسی ایک کا ہونا ضرور ہے یا وہ مستقل طور پر اپنے بذات خود اس حیز میں ہوگا۔ یا مستقل طور پر اس حیز میں نہ ہوگا۔ مستقل طور پر ہونے کی صورت میں تو ہیولے کی جسمیت لازم آتی ہے۔ اسلئے کہ جبکہ ہیولے متحیز بالذات ہوگا تو اس صورت میں وہ جوہر ہوگا۔ اور طول و عرض و عمق رکھتا ہوگا۔ اور جسم کے یہی معنے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ ہیولے کے متحیز بالذات و بالاستقلال ہونے کی صورت میں لازم آتا ہے کہ وہ جوہر ہو۔ اور طول و عرض و عمق رکھتا ہو۔ اور جو ایسا ہوتا ہے وہ جسم ہوتا ہے۔ پس اس صورت میں ہیولے صورت جسمیہ کی مثل ہوگا۔ پھر کیسے صورت جسمیہ اس میں حلول کر سکتی ہے۔ اور دوسری صورت میں (یعنے ہیولے حیز میں بالذات و بالاستقلال موجود نہ ہو بلکہ صورت جسمیہ کے طفیل اور سہرا ہی اور متابعت سے حیز میں آیا ہو) ہیولے جوہر نہ ہیگا بلکہ وہ ایک صفت یعنی عرض ہوگا۔ صورت جسمیہ میں حلول کئے ہوئے اور تحیز میں صورت مذکور کا تابع ہوگا حالانکہ فلاسفہ اسکو جوہر اور صورت جسمیہ کا محل قرار دیتے ہیں۔ اور اگر یہ کہیں کہ ہیولے کسی حیز میں نہ بالذات اور نہ بالتبع موجود ہے تو اس صورت میں یہ لازم آتا ہے کہ وہ صورت جسمیہ کا محل نہ ہو۔ کیونکہ صورت جسمیہ کا محل

اسکو اس وجہ سے قرار دیا ہے کہ صورت کو اس میں حلول کرنے سے تخصیص
حاصل ہو جاتی ہے۔ اور جو چیز کسی طرح متحیز نہیں ہوتی وہ امورات معقولی میں سے
شمار پاتی ہے۔ چونکہ کسی طرح نہ حیز سے تعلق حاصل ہوتا ہے نہ اختصاص۔ اسکا وجود
صرف ذہن میں ہوتا ہے تو پھر حلول کیسے صحیح ہو سکتا ہے کہ صورت جسمیہ متحیز ہو اور اس
نے ایک ایسے امر معقول میں حلول کیا ہے جسکو نہ حیز سے تعلق ہے نہ اختصاص
کیونکہ متحیز چیز کے محل بننے کی وہی چیز قابلیت رکھتی ہے جو خود بھی متحیز ہو اور
جو صرف ذہن میں ہو اسمیں کسی ایسی چیز کا حلول جو بذات خود متحیز ہو ناممکن ہے
نتیجہ اس دلیل کا یہ نکلا کہ ہیولے کوئی چیز نہیں۔

دوسری دلیل بطلان ہیولے اور جسم کے اس سے مرکب ہونے پر یہ ہے
کہ اگر جسم ہیولے اور صورت سے مرکب ہو تو جب کوئی جسم کو دیکھے اور جانے
اور معلوم کرے تو اسکے ان دونوں اجزا کا بھی تعقل ہو جایا کرے اور کسی طرح دلیل
لانے اور غور و فکر کرنے کی احتیاج واقع نہ ہو۔ جسم کو ہر ایک جانتا پہچانتا ہے
اور ہیولے کو کوئی نہیں جانتا۔ وہی لوگ اسکے وجود سے واقفیت رکھتے ہیں
جو مدرسوں میں حکما کے اقوال پڑھتے رہتے ہیں۔ مدرسے کے طلبا کے سوا کسی اور
آدمی سے پوچھو تو وہ یہ بھی نہیں جانے گا کہ ہیولے کس جانور کا نام ہے اور کہاں
رہتا ہے۔ اگر ہیولے جسم کا جز ہوتا تو جس طرح اسکے حالات سے طلبائے
مدرسہ خبر رکھتے ہیں ویسے ہی ہر ایک آدمی اسکے وجود سے خبردار ہوتا۔ بلکہ
جو لوگ کتابوں میں اسکے دلائل پڑھتے ہیں وہ بھی وجود ہیولے کو اچھی طرح نہیں
بتا سکتے۔ مشاہدہ تو بہت دور ہے۔ انکے دماغ میں صرف اسکے خیالات پیدا
ہوتے ہیں۔

جان لاک جو ایک مشہور انگریزی فلسفی ہے اور ۱۶۳۲ء میں پیدا ہو کر
۱۷۰۴ء میں مرا ہے ہیولے کے علم کو بدیہی مانتا ہے۔ اسپر آئرلینڈ کے ایک
بشپ جارج برکلی نے جو ۱۶۸۵ء میں پیدا ہوا اور ۱۷۵۳ء میں فوت ہوا ہے

لکھا ہے کہ ہم ایسے موجود سے جسکی حقیقت دریافت نہیں ہو سکتی انکار نہیں کر سکتے یہ خیالی ہیولے جو حکما کا وہمی مخلوق ہے اور ایک شئے محض بیکار ہے۔ اور حقیقت میں مذہب دہریہ کا مؤید ہے۔ ہاں اگر مادہ سے مراد وہ شئے ہے جسے ہم دیکھ سکتے ہیں چھو سکتے ہیں۔ وزن کر سکتے ہیں تو ایسے وجود مادہ سے انکار نہیں ہے لیکن اگر مادہ سے کوئی ایسی شئے مراد ہے کہ جسے کوئی شخص نہ دیکھ سکتا ہے نہ چھو سکتا۔ نہ وزن کر سکتا ہے تو ہم ایسی شئے کے وجود سے انکار کرتے ہیں اور اس وجہ سے ہم حکما کے جلسے سے نکل کر مجمع عوام میں داخل ہوتے ہیں۔ بلاشبہ عوام اس عجیب المخلوقات سے خبر نہیں رکھتے اور انکی ناواقفیت کی وجہ یہ ہے کہ ہیولی کا علم حواس خمسہ ظاہرہ کے ذریعہ سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ البتہ جان لاک یا صدر الدین شیرازی کی بدولت اس کی کچھ تھوڑی سی اطلاع ہو سکتی ہے۔ اگر ہیولے کا علم بدیہی ہوتا تو ہر فرد بشر کو معلوم ہیولے سے جدا صورت کے ساتھ اطلاع ہوتی۔ مثبتین ہیولے اثبات ہیولے میں سعی جان فشانیاں کیوں کرتے حالانکہ بقول لاک ہیولی کوئی ایسی شئے ہے کہ اسکی کیفیت مفصل طور سے معلوم نہیں۔ اسکا علم انتشار اور پریشانی سے خالی نہیں جب برکلی نے وجود ہیولے سے جانسن کے سامنے انکار کیا تو جانسن نے اثبات ہیولے میں ایک لات پتھر پر [illegible] بطلان برکلی کی نظر سے ماری۔ ظاہر ہے کہ برکلی کسی پتھر کے طول و عرض و عمق و لون و وزن و صلابت وغیرہ سے انکار نہ کرتا تو جانسن کی لات سے برکلی کے انکار مادی کو چوٹ لگتی۔ ڈاکٹر جانسن نے جو جواب برکلی کو دیا تھا کیسا نادانی سے مملو تھا۔ جانسن کے جواب میں اور آگ میں جلانے والوں کے جواب میں فرق ہے (کہ اگر کوئی شخص حقائق اشیاء کے ثبوت و علم کا منکر ہو تو اسے آگ میں جلا دو) اگر سامنے کوئی میز رکھی ہو تو برکلی کو عوام کی طرح [illegible] اسبابت اقرار ہے کہ جو شئے پیش نظر ہے طول و عرض و عمق رکھتی ہے رنگین ہے سخت ہے مگر وہ شئے جو علاوہ ان حقائق یا صفات کے حکما کے نزدیک ہے جس میں داخل متصور [illegible]

اس سے بر کلی کو سرا سر انکار ہے۔

حق یہ ہے کہ مثبتین جزء لاینجزی اور ہیولے دونوں کے دلائل باہم ٹکرا کر کچھ ایسے مشکوک ہو گئے ہیں کہ کوئی صحیح نہیں۔ نتیجہ آن سے اخذ نہیں ہو سکتا مگر بہر صورت اہل اسلام پر واجب ہے کہ خاص اس میں فلاسفہ کے اقوال کی تبعیت نہ کریں۔ تردید کے درپے رہیں تاکہ قدم عالم اور نفی حشر اجساد اور دوام حرکات افلاک اور امتناع خرق والتیام افلاک وغیرہ فلسفی خیالات کے مذاہب سے چھٹکارا ہو جو اثبات ہیولے اور صورت پر مبنی ہیں۔ جسم اجزاے لاینجزی سے مرکب ہے۔ اسبات کے ذہن نشین کرنے کے لئے یہ تمثیل بہت روشن ہے کہ ہم نے ایک ماشہ تیل پاؤ بھر پانی میں گھسکر ملایا پھر اُس پانی میں سے ایک قطرہ لے کر من بھر پانی میں ملایا پھر اُس من بھر پانی میں سے ایک قطرہ سیر بھر دودھ میں ملایا تو تمام اجزا اُس تیل کے دودھ میں ایسے منتشر ہو جاتے ہیں کہ دودھ کی رنگت میں کسیطرح کا تغیر مشاہدہ نہیں ہوتا ہے۔ اور وہ اجزا ہمارے حواس سے مدرک نہیں ہو سکتے ہیں۔ پس خیال کرنا چاہئے کہ کسقدر باریک اجزا اُس تیل کے ہوئے ہیں۔ اور انہی اجزائے غیر محسوسہ سے ترکیب اس تیل کے جسم کی تھی۔ چونکہ تمام عالم اجسام مرکب ہے اجزاے صغیرہ کے دقیقہ سے جو اجزا ذروں سے بھی زیادہ باریک اور ایسے چھوٹے ہیں کہ ہمارے حواس سے ادراک انکا محال ہے۔ اسلئے کسی جسم کے اجزا میں اتصال نہ ہوگا۔ بلکہ فی الحقیقت سب منفصل ہونگے۔ گو ظاہر میں وہ انفصال اس وجہ سے محسوس نہ ہو سکتا ہو کہ اجزا کے جوڑوں کی جگہ بہت باریک ہوتی ہے۔

والعرض مالا یقوم بذاته ویحدث فی الاجسام والجواھر اور عرض وہ ہے جو بذات خود قائم نہ ہو بلکہ اسکا قیام غیر کے ساتھ ہو اور وہ اجسام وجواہر میں پیدا ہوتا ہے۔ عرض کا جسم و جوہر کے ساتھ قیام اسطرح ہوتا ہے کہ دونوں بشاہدہ حسی میں ممتاز اور الگ نہیں ہو سکتے۔ عرض کی اس تعریف سے

یہ بخوبی ثابت ہوگیا کہ جسم اعراض مجتمعہ کا مجموعہ نہیں ہے جیسا کہ نظام اور نجار معتزلی کی رائے ہے۔ کیونکہ عرض خواہ واحد ہو یا متعدد بذات خود قائم نہیں ہو سکتا اسکے قیام کے لئے جوہر و جسم کا ہونا ضروری ہے۔ جیسے رنگ کپڑے پر اور حروف کاغذ پر۔ کپڑا اور کاغذ جسم ہیں کہ بذات خود قائم ہیں۔ رنگ اور حروف عرض ہیں کہ بذریعہ کاغذ اور کپڑے کے انکا قیام ہے۔ تعریف مذکور میں قیام بالغیر سے مراد یہ ہے کہ اپنے تحیز میں غیر کا محتاج ہو۔ اور اس مراد کے لینے کی ضرورت یہ ہے کہ متکلمین نے عرض کی تعریف یوں کی ہے کہ عرض ایک موجود ممکن ہے جو قائم ہوتا ہے کسی متحیز کے ساتھ۔ اس تعریف سے اعدام اور سلوب نکل گئے کہ وہ موجود نہیں ہوتے اور اعیان بھی نکل گئے کہ وہ بذات خود قائم ہوتے ہیں۔ اور قید ممکن سے ذات باری اور صفات باری بھی نکل گئے اور بعض اشاعرہ جو عرض کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ عرض غیر کی صفت ہوتا ہے یہ باطل ہے اسلئے کہ صفات سلبی بھی تو غیر کی صفت ہوا کرتے ہیں اور پھر اعراض نہیں۔ کیونکہ عرض اقسام موجود سے ہے۔ اور چونکہ معتزلہ معدوم کو ایک شئے مانتے ہیں اسلئے وہ عرض کی یوں تعریف کرتے ہیں۔ عرض وہ چیز ہے کہ اگر خارج میں پائی جائے تو متحیز کے ساتھ قائم ہو۔ کیونکہ انکے نزدیک عدم میں عرض کو بھی ثبوت کا مرتبہ حاصل ہے کیونکہ انکے مذہب کے مطابق وجود ماہیت پر زائد ہے۔ یعنی وجود اور ماہیت غیر ہیں پس عدم کی حالت میں اعراض وجود سے الگ ہوتے ہیں اسلئے متحیز کے ساتھ قیام کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی۔ اور جب عدم سے وجود کی طرف نکلتے ہیں تو غیر کے ساتھ پائے جاتے ہیں اور اسپر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ فنائے جوہر کو یہ لوگ

لہ علمائے ماتریدیہ کے نزدیک ذات باری اپنے وجود کی عین ہے اور عینیت سے مراد یہ ہے کہ وجود قائم بذاتہ ہے یعنے کسی غیر سے منتزع نہیں ہے۔ اور علمائے اشعریہ کہتے ہیں کہ وجود مقتضائے ذات ہے یعنی ذات باریتعالےٰ وجود کی مقتضی ہے اس صورت میں غیریت ہوئی۔ اور فلاسفہ کی یہ رائے ہے کہ واجب تعالیٰ میں تو وجود نفس ماہیت ہے اسپر زائد نہیں اور ممکن وجود ماہیت پر زائد ہے۔ شرح مواقف سے معلوم ہوتا ہے کہ اشعری اور ابوالحسن معتزلی البصری کا یہ قول ہے کہ وجود ہی نفس ماہیت ہے خواہ واجب ہو یا ممکن دونوں میں دونوں ایک شئے ہیں ۱۲ منہ

عرض بتاتے حالانکہ اپنے وجود کی تقدیر پر وہ کسی متحیز کے ساتھ قیام پذیر نہیں ہو سکتا اسلئے کہ متحیز جوہر ہوتا ہے۔ اور جوہر کے ساتھ فنا کے جوہر کا قیام محال ہے کیونکہ یہ منافی وجود جوہر کا ہے۔ پس فنا کے جوہر عرض کی تعریف میں داخل نہ رہیگا۔ اور تعریف جامع نہ ہوگی۔ اور مذہب حق یہ ہے کہ معدوم ثابت نہیں ہے اور نہ درمیان وجود و عدم کے ثبوت و تقرر کا کوئی واسطہ ہے۔

فلاسفہ

فلاسفہ کہتے ہیں کہ عرض وہ ماہیت ہے کہ جب خارج میں پایا جاتا ہے تو کسی محل میں ہو کر پایا جاتا ہے۔ اور وہ نو ہیں۔

۱۔ کیف۔ یعنی حالت۔ اور یہ دو قسم پر ہے (الف) جسمانی جیسے سیاہی سفیدی گرمی سردی (ب) نفسانی جیسے علم جہل بخشش اور بخل۔

۲۔ کم۔ یعنی مقدار۔ اور یہ بھی دو قسم ہے (الف) مقدار عددی جو اکائیوں سے مرکب ہے۔ اسکا نام کم منفصل ہے (ب) مقدار امتدادی اسکا نام کم متصل ہے جیسے امتداد کسی چیز کا کہ کئی گز ہو۔ اور زمانہ بھی اسی قبیل سے ہے۔ پہلی مثال کم متصل قار کہلاتی ہے اور دوسری کم متصل غیر قار۔ متکلمین کم منفصل اور متصل دونوں کو نہیں مانتے کیونکہ عدد مراد ہے کثرت سے جو وحدات سے مرکب ہے اور وحدت خارج میں پائی نہیں جاتی تو عدد بھی وجودی نہیں ہو سکتا جس کل کے اجزا عدمی ہوتے ہیں وہ کل بھی عدمی ہوتا ہے اور مقدار بھی کوئی چیز نہیں کیونکہ انکے نزدیک جسم اجزائے لا یتجزی سے مرکب ہے اس صورت میں کسی جسم کے اجزا میں اتصال نہ ہوگا

۳۔ اَین۔ یعنی وہ ہیئت جو جسم کو مکان میں ہونے کے سبب سے عارض ہو

۴۔ متی۔ یعنے وہ ہیئت جو جسم کو زمانے میں ہونیکی وجہ سے عارض ہو۔

۵۔ اضافت۔ یعنی دو چیزوں کے درمیان میں نسبت کا ہونا۔ مثلاً غلامی کی نسبت غلام اور زید میں۔

۶۔ وضع۔ یہ بھی ایک ہیئت ہے جیسے کھڑے ہونے بیٹھ جانے اور لیٹ جانے کی ہیئت

۷۔ فعل ۔ یہ ایک ہیئت ہے کہ فاعل میں اسوقت پیدا ہوتی ہے جب وہ منفعل میں اثر کرتا ہے جیسے وہ ہیئت کہ آرہ کش میں آرہ کشی کے وقت پیدا ہوتی ہے۔

۸۔ انفعال ۔ یہ بھی ایک قسم کی ہیئت ہے جو منفعل میں اسوقت حاصل ہوتی ہے جب فاعل اسمیں اثر کرتا ہے۔ جیسے وہ ہیئت جو لکڑی میں آرہ کشی کے وقت ظہور میں آتی ہے۔

۹۔ ملک (کیسٹریم) یہ ہیئت جسم میں اُس وقت پیدا ہوتی ہے جب اسکو کوئی چیز گھیرلے ۔ عام اس سے کہ تمام اجزا سے جسم کو گھیرا جائے یا بعض اجزا کو مثلاً وہ ہیئت جو آدمی کو عمامہ باندھنے یا جبہ پہننے اور بر قعہ یا ٹوپی اوڑھنے یا پاجامہ پہننے سے حاصل ہوتی ہے ۔ حکما کا قول ہے کہ سارے ممکنات ان نو عرض اور ایک جوہر میں منحصر ہیں ۔ مگر انکے پاس کوئی ایسی دلیل نہیں جس پر اعتماد ہوسکے ۔ انھوں نے جسقدر اثبات حصر پر دلیل سے زور مارا ہے وہ محض استقراے ناقص ہے جسکو علم کلام کی کتب مطولات میں علماے اسلام نے بڑے شد و مد اور جوش و خروش سے بگاڑ دیا ہے ۔

متکلمین نے عرض کی تقسیم اس طرح کی ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ عرض دو قسم ہے ۔ (۱) ذی حیات سے خصوصیت رکھتا ہے ۔ جیسے خود حیات اور جو کچھ حیات سے تعلق رکھتا ہے جیسے حواس کے ذریعہ سے ادراکات اور علم ۔ قدرت ارادہ کراہت شہوت ۔ نفرت ۔

(۲) جسے ذی حیات کے ساتھ کوئی خصوصیت نہیں جیسے حرکت ۔ سکون ۔ اجتماع افتراق ۔ اسی طرح وہ اشیا جو حواس خمسہ سے محسوس ہوتی ہیں ۔ جیسے آواز رنگ بو مزہ گرمی سردی وغیرہ ۔ استقرا سے معلوم ہوتا ہے کہ اعراض کی ساری قسمیں متناہی ہیں ۔ مگر جبائی معتزلی اور قاضی ابوبکر اشعری یہ بھی کہتے ہیں کہ جسقدر اعراض پائے جاتے ہیں انہی پر حصر نہیں بلکہ ممکن ہے کہ انکے سوا اور بھی اعراض پائے جائیں اور وہ نامتناہی ہوں ۔ اکثر معتزلہ اس رائے کے خلاف ہیں اور حق

یہ ہے کہ نہ ہم وہ کہہ سکتے ہیں نہ یہ ہمکو دونوں باتوں میں توقف ہے۔ اور اعراض
کے وجود سے کسی کو انکار نہیں۔ مگر ابن کیسان کا یہ زعم ہے کہ عرض کوئی چیز ہے کل عالم
جواہر ہے۔ اسکے نزدیک گرمی سردی رنگ روشنی وغیرہ ساری چیزیں جواہر میں داخل
ہیں اور یہ محض غلط ہے۔ اور جو لوگ اثبات کے قائل ہیں کہ عرض موجود ہے اُن
سب کا اسپر اتفاق ہے کہ عرض بذات خود قائم نہیں ہوتا۔ مگر ابو ہذیل علاف معتزلی
اور اسکے متبعوں کی یہ رائے ہے کہ عرض بھی قائم بذات خود ہوتا ہے محل کا محتاج
نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس نے ایک ایسا ارادۂ عرضی ثابت کیا ہے جسکے لئے کوئی محل
نہیں اور اللہ کو اسکا مرید ٹھہرایا ہے اور یہ ایک بہت لچر بات ہے جو عقلا کی شان سے
بعید ہے کیونکہ ہم رنگ روشنی آواز مزہ بو گرمی سردی وغیرہ اعراض کا اپنے حواس
سے ادراک کرتے اور پھر دیکھتے ہیں اور اسپر ہمکو یقین بھی ہے کہ قائم بذات خود
نہیں کسی نہ کسی محل میں ہو کر پائے جاتے ہیں۔ خاص اللہ تعالے کے واسطے ایسا
ارادہ ثابت کرنا جو بذات خود قائم ہو بڑی ہٹ دھرمی ہے۔ اس قسم کے ارادے
کی خصوصیت جناب الٰہی سے کیا ضرور ہے۔ اسکی نسبت تو خدا اور غیر خدا دونوں
کی طرف برابر ہے۔ اور عرض خود ایک محل سے دوسرے محل میں منتقل نہیں ہو سکتا
اور نہ ایک عرض دوسرے عرض کا محل قیام بن سکتا ہے اور جو عرض خاص
ایک محل میں قائم ہوتا ہے وہ وہ نہیں ہوتا جو دوسرے محل میں قائم ہے۔ مثلاً
سفیدی ہاتھی دانت میں بھی ہے اور چونے میں بھی ہے۔ مگر یہ اور ہے وہ اور ہے
اسی طرح سیاہ زید بھی ہے اور عمرو بھی ہے۔ مگر دونوں سیاہیئیں جدا جدا ہیں پس عرض
مخصوص کے واسطے دو محلوں کی ضرورت نہیں۔ مصنف نے عرض کی مثال اسطرح دی ہے
کالالوان جیسے رنگ مثلاً سیاہی وسفیدی۔ بعض قدما کی رائے یہ ہے کہ رنگ کا وجود
ثابت نہیں یہ جو کچھ ہے سارا خیالی کارخانہ ہے سفیدی جو نظر آتی ہے اسکی حقیقت
یہ ہے کہ نہایت باریک اجزا میں ہوائے شفاف اور چمکدار ملکر رنگ سفید نظر آنے
لگتا ہے جیسا کہ پانی میں جھاگ اُٹھتے ہیں تو سفید نظر آتے ہیں۔ حالانکہ یہاں سفیدی

ابن کیسان

ابو ہذیل علاف معتزلی

بالکل وجود نہیں۔ اسی طرح برف کو دیکھو تو ایک سفید جسم نظر آتا ہے حالانکہ پانی کے اجزا جم جاتے ہیں۔ چونکہ وہ نہایت شفاف اور چھوٹے ہوتے ہیں اُن میں ہوا بھر جاتی ہے اور یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ جسم سفید ہے۔ اسی طرح بلور یا کانچ کو نہایت باریک پیسکر دیکھو تو کیا اجلا سفید نظر آتا ہے۔ حالانکہ سارے اجزا باریک ہو جاتے ہیں علیحدہ علیحدہ رہتے ہیں۔ اور جسم رنگ جب پکڑتا ہے کہ کل اجزا مجتمع ہوکر ایک دوسرے پر اثر کرے۔ ایسے ہی جب کانچ کے ٹکڑے میں بال آجاتا ہے تو وہاں سفیدی معلوم ہوتی ہے حالانکہ وہ جگہ ایسی نہیں جہاں رنگ میں سفیدی پیدا ہونے کی قابلیت ہو۔ اور سیاہی کا مدار اسباب سفیدی کے خلاف پر ہے کہ یہاں ہوا اور روشنی اجزا جسم میں زیادہ داخل نہیں ہونے پاتی۔ دیکھو جب تالاب کا پانی نہایت گہرا ہوتا ہے وہاں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ رنگ اسکا سیاہ ہے بعض کی رائے یہ ہے کہ خود پانی ہی سیاہی پیدا کر دیتا ہے۔ وجہ اسکی یہ ہے کہ جب پانی کسی جسم میں بھرتا ہے اور اس کے عمق میں نفوذ کرتا ہے تو وہاں سے ہوا اپنی لطافت اور پانی کی ثقالت کی وجہ سے نکل جاتی ہے۔ اور چونکہ پانی ہوا کی طرح شفاف نہیں ہوتا اسلئے جسم میں تاریکی اور اندھیرا باقی رہجاتا ہے۔ اور یہ خیال بندھ جاتا ہے کہ یہ جسم سیاہ ہے۔ کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ جب کپڑے کو بھگوتے ہیں تو وہ سیاہی مائل نظر آنے لگتا ہے حق یہ ہے کہ سفیدی و سیاہی کو حقیقۃً وجود حاصل ہے تخیل پیدا نہیں اور انکار اس سے محض سفسطہ ہے۔

رنگ کے اصول صرف دو ہیں سفید و سیاہ۔ اور بعض پانچ بتاتے ہیں اور سرخ و سبز و زرد انپر اضافہ کرتے ہیں۔ باقی رنگوں کی جتنی قسمیں ہیں وہ انہی کی ترکیب سے حاصل ہوتی ہیں۔

حکمائے قدیم یونان اور ابو علی بن سینا اور ابن ہیثم معتزلی کہتے ہیں کہ رنگوں کے وجود کے لیئے روشنی کا ہونا ضرور ہے جب تک یہ نہ ہوگی رنگ نہ پیدا ہوگا۔ دیکھو جتنی روشنی زیادہ ہوتی ہے رنگ صاف اور عمدہ اور گہرا نظر آتا ہے جسقدر روشنی

کم ہوتی ہے تو رنگ بھی اتنا ہی پھیکا اور کم نظر آتا ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ رنگ کے ہر طبقے کے لئے روشنی کے طبقے کا ہونا واجب ہے۔ اگر سب طبقات روشنی جاتے رہتے ہیں تو پھر رنگ کا کوئی طبقہ باقی نہیں رہتا۔ اس دلیل سے نتیجہ یہ نکلا کہ تاریکی میں رنگ کے سارے طبقات جاتے رہتے ہیں۔ مگر اہل تحقیق کی رائے یہ ہے کہ رنگ کے وجود کے لئے روشنی کی ضرورت نہیں۔ ہاں اسکے دکھنے کے واسطے اسکا ہونا واجب ہے۔ مگر مطلقاً یہ نہ سمجھ لینا چاہیے کہ روشنی خواہ کسی طرح کی ہو وہ دکھنے کے لئے مشروط ہے بلکہ شرط اسمیں یہ بھی ہے کہ یہ روشنی اس چیز کو گھیرے ہو جو دیکھی جاتی ہے۔ چنانچہ جو شخص اندھیرے میں بیٹھا ہوتا ہے وہ اسے بخوبی دیکھ سکتا ہے جو روشنی کے سامنے اجالے میں موجود ہو۔

والاکوان۔ اکوان کون کی جمع ہے۔ کون متکلمین کی اصطلاح میں عرض این کا قائم مقام ہے جو فلاسفہ کی اصطلاح میں شے کے ایک مکان میں ہونے سے مراد ہے۔ جمہور متکلمین کی رائے یہ ہے کہ ہر جسم کو ایک مکان خدا تعالیٰ کی طرف سے حاصل ہے۔ اور جسم کے مکان میں ہونے کا نام کون ہے۔ دوسری عبارت میں یوں سمجھو کہ جسم کے مکان میں ہونیکی ہیئت کا نام کون ہے نہ اس مکان میں ہونے کے سبب پیدا ہونیوالی صفت کا جو جسم کی ذات میں ثابت ہو جیسا کہ بعض متکلمین کا عقیدہ ہے کیونکہ جسم کا مکان خاص میں رکھنے والا اللہ تعالیٰ ہے۔ اسی کی ایجاد اور تخلیق ہر ایک جسم کو ایک مکان مخصوص بتاتی ہے اس کام کے واسطے کسی اور ایسے وصف کی ضرورت نہیں ہے جو جسم کی ذات کے ساتھ قائم ہو۔ اور اسکا نام کون مقرر کیا جائے۔ کون کی چار قسمیں ہیں (۱) اجتماع و (۲) افتراق۔ جیسے نزدیکی اور دوری۔ اور (۳) حرکت و (۴) سکون۔ فلاسفہ کے نزدیک چار طرح پر حرکت واقع ہوتی ہے۔

ا۔ جسم کا ایک کمیت سے دوسری کمیت کی طرف منتقل ہونا۔ مثلاً بڑھ جانا گھٹ جانا ٹھوس ہو جانا پولا ہو جانا اسکا نام حرکت کمی ہے۔

۲۔ ایک کیفیت سے دوسری کیفیت کی طرف منتقل ہونا۔

۳۔ ایک وضع سے دوسری وضع اختیار کرنا۔ مثلاً اوندھا تھا سیدھا ہوگیا۔ اسکا نام حرکت وضعی ہے۔

۴۔ ایک مکان سے دوسرے مکان میں چلا جانا۔ اسی کا نام حرکت اینی ہے متکلمین صرف اسی حرکت کو مانتے ہیں اور جب وہ لفظ حرکت بولتے ہیں تو اس سے اینی مراد لیتے ہیں۔ اور کبھی حرکت وضعی پر بھی اسکا اطلاق کر دیتے ہیں۔ جوہر میں جو تبدیل صورت واقع ہوتا ہے۔ اسطرح کہ پانی ہوا ہو جاتا ہے یا آگ ہوا تو یہ تبدل حرکت نہیں اسلئے کہ دفعۃً واقع ہو جاتا ہے۔ اور حرکت میں تدریج ضرور ہے پس عنصر کے ایک صورت کو چھوڑ کر دوسری صورت کے قبول کرنیکا نام کون وفساد ہے حرکت نہیں۔

والطعوم۔ اور مزے۔ طعم بسیط کی نسبت ڈاکٹر گرو صاحب جو علم طبیعیات کے بڑے ماہر ہیں کہتے ہیں کہ اسکی سولہ قسمیں ہیں۔ مگر علمائے ایشیا اسکی آٹھ قسمیں مانتے ہیں (۱) پھیکا (۲) ترش (۳) شیریں (۴) چکنا (۵) تیز یعنے چرپرا (۶) نمکین۔ (۷) کڑوا (۸) عفص یعنے کسیلا اور بکسا۔ علامہ تفتازانی نے جو شرح عقائد نسفی میں طعم قبض ان اقسام پر اضافہ کرکے نو قسمیں لکھی ہیں۔ یہ نادرست ہے اسلئے کہ اطبا نے بصراحت کہدیا ہے کہ عفص اور قابض چیز کا ایک ہی مزہ ہوتا ہے فرق صرف اسقدر ہے کہ قابض چیز زبان کے سطح ظاہری کو دباتی ہے اور عفص چیز زبان کے اندر اور باہر دونوں جگہ دباتی ہے اور کھردرا کرتی ہے۔ طبیعت ابھی دونوں کی سرد خشک ہے۔

والروائح اور بوئیں۔ رائحہ کی بہت سی قسمیں ہیں بعض رائحہ ایسی ہیں جو کہ آپسمیں مناسبت رکھتی ہیں اور بعض ایک دوسری کی نقیض ہیں۔

والمحدث للعالم هو الله اور پیدا کرنے والا عالم کا اللہ ہے جو اپنی ہستی میں غیر کا محتاج نہیں۔ خود اپنی ذات سے قائم ہے۔ اور تمام عالم کو اسی نے قائم کیا ہے

اگر ایک لحظہ نگاہداشت میں اسکا فیض و رحمت تامل کرے تو مخلوقات معدوم ہو جائیں۔ خدا تعالیٰ خود قرآن مجید میں فرماتا ہے اَللّٰہُ خَالِقُ کُلِّ شَیْءٍ ہر چیز کو اُسکے بنایا ہے اور کل شے میں عالم داخل ہے۔ عمران بن حصین سے بخاری نے روایت کی ہے کہ آنحضرت نے اہل یمن کے سوال کے جواب میں کہا کان اللہ ولم یکن شیئ قبلہ یعنی ازل میں ایک اللہ تھا کوئی اور چیز اُسکے ساتھ وہاں نہ تھی۔ یہ منقول دلیلیں دلالت کرتی ہیں کہ حق جلشانہ نے اعیان و اعراض کل کو پیدا کیا ہے۔

لقمان حکیم وجود خدا پر یہ دلیل لایا کرتا تھا کہ بھلا سب چیزیں تو مادے سے بنی ہیں مادہ کیونکر بنا۔ ایسا تو ممکن نہیں کہ خود اُس نے اپنے تئیں بنا لیا ہو۔ اس سے ظاہر ہے کہ مادے کا کوئی اور خالق ہے اور ضرور ہے کہ وہ بڑا دانشمند بھی ہو ورنہ جو خود عقل سے خالی ہو وہ آدمی جیسی دانشمند مخلوقات کیونکر پیدا کر سکتا ہے۔ اور قرین قیاس نہیں کہ دنیا باین ہمہ عمدگی خود بخود ہو گئی ہو کسی نے ایک عرب سے پوچھا تھا کہ اللہ تعالیٰ کے وجود پر کیا دلیل ہے۔ اُس نے جواب دیا کہ اونٹ کی مینگنی دلالت کرتی ہے اونٹ کے نکلنے پر قدم کا نشان دلالت کرتا ہے چلنے پر۔ یہ آسمان برجوں والا یہ زمین دراڑوں والی یہ دریا موجزن کیا اللہ کی ہستی پر دلالت نہیں کرتے۔

امام فخر الدین رازی نے امام مالک سے نقل کیا کہ اُن سے خلیفہ رشید نے وجود صانع پر دلیل کا سوال کیا تھا۔ اُنھوں نے اُسکے جواب میں اختلاف لغات آواز و نغمات سے استدلال کیا۔ یعنی یہی ایک الگ الگ ہونا زبانوں اور بولیوں اور آوازوں اور نغموں کا صانع کے وجود پر دلیل ہے۔ اور امام ابو حنیفہ نے[۱] موجودات

---

[۱] امام کا طریق استدلال اسطرح تھا مجھے لوگوں نے کہا ہے کہ دریا میں ایک کشتی سامان بھری ہوئی بوجھل ہے اسمیں طرح طرح کے اسباب تجارت ہیں کوئی اسکی نگہبانی نہیں کرتا نہ اسکو چلاتا ہے تاہم وہ کشتی اپنی ذات سے آتی جاتی اور چلتی پھرتی ہے موجوں کو چیر پھاڑ کر نکل جاتی ہے جہاں کہیں چاہتی ہے بدون کسی چلانیوالے کے چلتی پھرتی رہتی ہے لوگوں نے کہا کہ یہ بات تو کوئی عاقل نہیں کہیگا امام نے فرمایا تو پھر یہ موجودات جمیع عالم علوی سفلی ہے اور یہ پائدار اشیاء جو پر دہ مشتمل ہے کیا انکا کوئی صانع نہیں ہے ۱۲ منہ

امام ابو حنیفہ نے کشتی سے صانع عالم کے وجود پر استدلال کیا تھا۔ اور امام شافعی نے درخت توت کے پتے کے ساتھ اس طرح استدلال کیا تھا کہ اسکا ایک ہی مزا ہے۔ کیڑا اسکو کھاتا ہے تو ابریشم نکلتا ہے۔ شہد کی مکھی کھاتی ہے تو شہد بنتا ہے۔ بکری اور گائے کھاتی ہیں تو مینگنی اور گوبر بنکر نکلتا ہے۔ ہرن چرتے ہیں تو مشک بنتا ہے حالانکہ یہ ایک ہی چیز ہے۔ یہ کس کی کاریگری ہے۔ اور امام احمد حنبل نے انڈے میں سے پرند پیدا ہونے کے ساتھ استدلال کیا تھا۔

امام محمد

امام ا

امام بیہقی نے کتاب اعتقاد میں لکھا ہے کہ ہمارے بعض ائمہ نے اثبات صانع اور حدوث عالم پر معجزات نبی کے ساتھ استدلال کیا ہے۔ اور نبی کے صدق پر اعجاز قرآن کو دلیل گردانا ہے۔

واضح رہے کہ جب کوئی یہ کہے کہ خدا نے تمام موجودات کو پیدا کیا ہے تو اس قول کے دو معنے مراد لئے جا سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ تمام مخلوقات کو اشکال موجودہ یعنی صورت جسمیہ بخشی۔ دوسرے یہ کہ جو کچھ موجودات اس وقت میں وجود رکھتی ہیں قبل پیدا ہونے کے معدوم تھیں۔ خالق نے معدومات کو موجودات کر دیا۔ اگر معنی اول پر لحاظ کیا جائیگا تو یہ نتیجہ نکلیگا کہ پہلے عالم مادی کو وجود تھا خدا نے اپنی قدرت سے موجودات کو اشکال مختلف عنایت فرمائیں۔ اس صورت میں خدا تعالیٰ اور کوزہ گر سے بہت فرق نہیں ہے۔ اظہار صنعت کے کم و بیش کا فرق ہے۔ اور اس وجہ سے صرف علت فاعلیہ کی نسبت خدا اور مخلوقات کے درمیان ثابت ہوتی ہے۔ اور علت مادیہ کا وجود اشکال بخشی تازہ سے قبل ثابت ہوتا ہے اور اس سبب سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ خدا تعالیٰ موجودات کا خالق ہے۔ یعنی خدا تعالیٰ نے کسی معدوم شے کو ثابت کر دیا ہے۔ بلکہ اسی قدر کر دکھایا ہے جیسا کہ کوزہ گر مٹی لیکر کوزہ بناتا ہے۔ مٹی کوزے کے لئے علت مادیہ ہے اور کوزہ گر علت فاعلیہ۔ اور اس تمام قول کا نتیجہ یہ ہے کہ علت مادیہ کو وجود قدیم سے ہے۔

اب اس جگہ یہ سوال ہو سکتا ہے کہ کیا اسی حالت بسیطہ مادیہ میں خود

اشکال قبول کر لینے کی صلاحیت تھی یا کسی اور قوت نے مادۂ بسیطہ کو مختلف خلعت امتیاز پہنایا ہے۔ اگر خود مادۂ بسیطہ نے اشکال رنگارنگ قبول کر لئے تو کسی دوسرے کی دست اندازی موجودات کی پیدائش میں متصور نہیں۔ یعنے اگر ذات باری کو وجود ہو تو ہو مگر پیدائش عالم کو ذات باری سے کسیطرح تعلق نہیں۔ دوسری تقدیر پر خدا کا وجود ثابت ہے۔ مگر وہ محتاجی سے خالی ثابت نہیں اگر دوسرے معنے پر لحاظ کیجئے تو معدوم سے موجود ہونا سمجھ میں نہیں آتا اور اس صورت میں بھی علت مادیہ کی نسبت گفتگو رہجاتی ہے اور علت مادیہ کا وجود یا داخل ذات باریتعالٰی یا خارج ذات باریتعالٰی متصور ہے۔ اگر داخل ذات باری کہئے تو ذات باری کے مادیہ ہونے سے چارہ نہ ہوگا۔ اور اگر خارج از ذات باری کہئے تو ہر طرح علت مادیہ یعنی عالم مادی کا وجود قدیم ثابت ہوگا اگر اس عالم مادی کو ہیولےٰ کہئے تو معلوم ہوا کہ ہیولیٰ کو ذات باری نے نہیں پیدا کیا۔ اس صورت میں قدیم دو شئے ثابت ہوتی ہیں۔ ایک علت مادیہ یا ہیولے اور دوسرے ذات باری سے

یہی کہتا ہے جلوہ ہیرے بت کا
کہ اک شان خدا ہے اور میں ہوں

اس صورت میں بھی ایسے خدا کا وجود ثابت نہیں ہوتا جس نے معدومات کو موجودات کر دکھایا۔ اس حالت میں اگر خالق کے عوض خدا تعالٰی کو صانع کہیں تو بجا ہوگا پھر تمام تقریر کا ماحصل یہ ہوگا کہ خداوند تعالٰی کی قدرت صور جسیمہ تک محدود ہے اسکو ہیولے یعنی مادۂ اولین کی پیدائش پر دسترس نہیں۔ اور یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ وجود مادہ کا فنا ہوجانا قیاس انسانی سے باہر ہے البتہ تغیرات محسوسہ ظہور میں آیا کرتے ہیں۔ مثلاً ایک ٹکڑا موم کا مدور شکل کا ہو۔ پھر کسی صورت سے مربع ہوجائے یا جلکر صرف ہوجائے تو اس تغیر سے کوئی تغیر حقیقی مادۂ موم میں نہیں واقع ہوگا پس وجود خدا کے ثبوت میں ایسی دلیلیں پیش کرنا جو علت و معلول کی بحث

مبنی ہوتی ہیں۔ مثلاً یہ قول کہ مخلوقات کے دیکھنے سے خالق کا علم حاصل ہوتا ہے کسی ایسے مذہب حق کے ثابت کرنے کو کافی نہیں جسکا تقاضا یہ ہو کہ انسان یہ سمجھے کہ خداوند تعالیٰ عالم کا ایجاد کرنے والا ہے اور وہ ایجاد و تخلیق عالم میں کسی شے کا محتاج نہیں لیکن انکار ہیولے سے قلت مادیہ کی بدولت جو آفت پیدا ہوتی ہے دور ہو جاتی ہے۔

ڈی کارٹس حکیم کی اس بارے میں تمام تحریرات دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اسکے نزدیک وجود خدا کا علم اولیات سے ہے۔ اور یہی رائے ارنلڈ اور کڈورتھ کی ہے۔ نہیں معلوم کہ یہ حکما وجود خدا کے علم کو کیونکر اولیات میں شمار کرتے ہیں۔ اگر کوئی شخص ابتدائے عمر سے دشت یا کوہ میں کسی طرح رکر جوان ہو جائے تو بیشک اسے خدا کے وجود سے خود بخود خبر نہ ہوگی۔ یہ ممکن ہے کہ مخلوقات کو دیکھکر خالق کا تصور اسکے دل میں آئے مگر ایسے علم کو اولیات سے نہیں کہیں گے۔ اگر یہ علم اولیات سے ہوتا تو خدا کے وجود کی نسبت اسی قدر ہر فرد بشر کو صحت دماغی کی حالت میں یقین حاصل رہتا جسقدر بعض مقدمات یقینیہ کی صحت کی نسبت اکثر افراد انسان کو اعتماد حاصل رہتا ہے۔ کیا سبب ہے کہ کل کے جز سے بڑے ہونے میں تو کوئی گفتگو نہیں کرتا اور ہزاروں اشخاص ذات باری تعالیٰ کے وجود سے منکر ہیں۔ دہریہ مذہب والوں کا یہ عقیدہ ہے کہ عالم کا کوئی پیدا کرنے والا نہیں کسی طرح سے اسباب جمع ہو کے یہ کارخانہ بنگیا ہے۔

الواحد۔ یعنی پیدا کرنے والا عالم کا اکیلا ہے کوئی اسکا شریک نہیں قرآن پاک میں دلیلیں توحید کی بے گنتی آئی ہیں ایمان درست کرنے کے لئے وہی دلیلیں اہل علم و ایمان کے نزدیک کافی و شافی ہیں کسی دوسرے شخص کے بیان و برہان کی حاجت نہیں۔

عمدہ دلیل صانع عالم کی توحید کے ثبوت میں برہان تمانع ہے جو اس آیت سے بھی مستفاد ہوتی ہے لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا یعنی اگر آسمان و زمین

میں بہت سے معبود ہوتے تو انتظام جہان کا بگڑ جاتا۔ فی الحقیقت ... نظام کا
بنانے والا اور اسکا انتظام کرنے والا ایک ہی صانع اور حاکم چاہیئے۔ ایسے ...
ہیں عمدہ اسلوب سے نہیں ہو سکتی۔ شرکت کا معاملہ برا ہوتا ہے۔ ایک ...
نقص اور فتور اس میں ضرور پیدا ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر دو ہوتے تو دونوں قادر ...
ہوتے یا ایک عاجز ہوتا۔ تو جو عاجز ہوتا وہ خدائی کے لائق نہ ہوتا۔ اور دونوں قادر
ہو نہیں سکتے۔ کیونکہ انکی آپس میں مخالفت ممکن ہوگی۔ اگرچہ بالفعل آپس میں اتفاق
ہو۔ مثلاً ایک اُن میں سے زید کو مارنا چاہتا ہے اور دوسرا اُسیوقت اُسکی زندگی
چاہے۔ پس ضرور ہے یا اُسکے لئے موت ہوگی یا زندگی۔ کیونکہ دونوں باتوں کا
ایک وقت میں پایا جانا محال ہے۔ پس اگر اسکو موت ہوئی تو جس نے اُسکی زندگی
چاہی تھی وہ عاجز ہوگیا۔ اور اگر وہ زندہ رہا تو جس نے اُسکے لئے مرنا چاہا تھا وہ عاجز
ہوا۔ ہر تقدیر دونوں میں سے ایک کو ضرور عاجز ہونا پڑا۔ اور جو عاجز ہے وہ عالم
کو پیدا کرنے والا اور واجب الوجود بھی نہیں ہے۔ عاجز ہرگز خدا نہیں ہو سکتا ہے

(س) ہو سکتا ہے کہ دونوں اتفاق کرلیں یا آپس میں مخالفت ہی
ممکن نہ ہو۔ کیونکہ اس سے محال لازم آتا ہے۔ یا دونوں کے ارادے ایک شئی
پر جمع نہ ہو سکیں۔

(ج) بالفعل اگرچہ اتفاق ہو لیکن مخالفت ہی ممکن ہے۔ کیونکہ ہر ایک کو زید کے
مارنے اور زندہ رکھنے کا ارادہ ممکن بالذات ہے۔ اور یہی معنے امکان کے ہیں
اور محال دو خدا فرض کرنے سے لازم آتا ہے نہ امکان اختلاف سے۔ دونوں
کے ارادے کا جمع ہونا بھی ممکن ہے۔ ہاں دونوں کی مرادیں نہیں جمع ہو سکتی ہیں
کہ زید زندہ بھی رہے اور اُسیوقت میں مر بھی جائے۔ قرآن میں دوسری جگہ آیا
ہے۔ اِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِيْمُ۔ تمہارا معبود ایک ہے
وہی اللہ جو رحمت والا ہے۔ اسمیں انکار ہے شریک قسیم شبیہ کا اس طرح پر کہ
اللہ اپنے افعال میں ایک ہے اُسکی مصنوعات میں کوئی اسکا شریک نہیں ہے

[illegible]

اسکو قوت تاثیر میں [illegible]

[illegible]

[illegible] تو عالم میں [illegible] ہیں مگر رائے انکی باطل ہے [illegible]
کہ نور و ظلمت عرض ہیں اور انکے فاعل ماننے کی صورت میں جسم کا قدم لازم آتا
ہے [illegible] قرآن میں ہے [illegible]

[illegible] کے واحد کہنے [illegible]

[illegible]

[illegible] دوسرا [illegible]

[illegible]

واحد کہنا جائز نہیں اسلئے کہ حساب عددی میں وہ جسکے واسطے دوسرا نہیں ہوتا وہ خدا نہیں۔ اسی وجہ سے ثالث ثلثۃ کا[1] کہنا کفر ہے (۲) جنس میں سے نوع واحد سمجھکر خدا کو واحد کہنا بھی بوجہ تشبیہ کے کفر ہے اور جو دو وجہیں جائز ہیں وہ یہ ہیں (۱) خدا کے واحد ہونے کے یہ معنے ہیں کہ وہ شبیہ و مثل نہیں رکھتا (۲) واحد اس وجہ سے ہے کہ وجود اور عقل اور وہم میں جسمیت نہیں رکھتا ہر طرح احدی المعنے ہے۔

تنبیہ۔ توحید تین طرح پر ہے۔ (۱) اللہ پاک کی ربوبیت وخالقیت اور اسماو صفات کا پہچاننا (۲) اسکی الوہیت وعبادت کا پہچاننا (۳) اسکے افعال کا پہچاننا۔ دین اسلام کا نام توحید اسی لئے رکھا گیا ہے کہ بنیاد اسکی تین شناخت پر ہے۔ ایک یہ کہ اللہ اپنے ملک وافعال میں وحدہٗ لاشریک لہ ہے۔ دوسرے یہ اپنی ذات میں بے ہمسر وضد ہے تیسرے یہ کہ اپنی الوہیت میں یکتا ہے۔ سارے پیغمبروں کی توحید انہی تین قسموں کی طرف منقسم ہے۔ ہر قسم دوسری قسم کو لازم ہے اس سے جدا نہیں ہو سکتی ہے جس نے ایک کو مانا دوسرے کو نہ مانا اس نے پورا حق توحید کا ادا نہ کیا۔ توحید سے مراد کچھ فقط توحید خالقیت وربوبیت نہیں ہے کہ اکیلے اللہ کو خالق عالم ورب ورازق جان لے۔ جب تک کہ یہ اعتقاد نہ کرے (لا الٰہ الا اللہ) کہ سوائے اللہ کے کوئی مستحق عبادت کا نہیں ہے۔ الٰہ سے مراد معبود ہے اہل علم کا اسپر اتفاق ہے۔ اور یہ تقدیر عبارت کہ لا موجود الا اللہ جو صوفیہ قائلین وحدت وجود[2] نے بیان کی ہے بالکل باطل ہے۔ جتنے رسول آئے وہ اس کام کے لئے بھیجے گئے کہ توحید

---

[1] عیسائی کہتے ہیں کہ خدا ان تین کا مجموعہ ہے۔ باپ بیٹا روح القدس۔ قال تعالیٰ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ یعنے جو لوگ تین میں کا تیسرا خدا بتاتے ہیں وہ کافر ہیں ۱۲ منہ

[2] جو صوفیہ وحدت وجود کے قائل ہیں انکے نزدیک وجود ایک ہی ہے دو وجود یعنی قدیم وحادث خالق ومخلوق واجب وممکن نہیں ہیں۔ بلکہ وجود حقیقت میں ایک ہی ہے پس جسکو لوگ خلق مشبہ کہتے ہیں وہی حق منزہ ہے۔ یہ ساری مخلوق ایک ہی چشمہ سے نکلی ہے بلکہ خود چشمہ واحد ہے ۱۲ منہ

ربوبیت وخالقیت کو ثابت ومقرر رکھیں کیونکہ اسکا انکار کوئی مشرک بھی نہیں کرتا ہے اور نہ اس امر میں کسیکو خدا کا شریک بتلاتا ہے۔ اور توحید عبادت کی طرف مشرکوں کی دعوت کریں کیونکہ اس توحید میں اکثر لوگ شرک کیا کرتے ہیں۔ توحید کے دو غلاف ہیں۔ ایک کہنا لا الہ الا اللہ کا زبان سے یہ توحید زبانی تثنیہ وتثلیث کے برخلاف ہے جسکے قائل مجوس ونصاریٰ ہیں۔ دوسرا غلاف یہ ہے کہ دل میں کسی طرح کا خلاف وانکار اس قول کے مفہوم سے نہ ہو۔ توحید ربوبیت وخالقیت میں ساری خلق کیا مومن کیا کافر برابر ہے توحید اُلوہیت سے مومنین ومشرکین کے درمیان تفرقہ معلوم ہوتا ہے۔ اسی لئے کلمۂ اسلام کا لا الہ الا اللہ ٹھہرا ہے۔ اگر کوئی یوں کہیگا لا رب الا اللہ تو محققین کے نزدیک کافی نہ ہوگا۔ بندوں سے جو توحید مطلوب ہے وہ یہی توحید الوہیت ہے مشرک اس توحید کے منکر ہیں بعض اہل علم نے کہا ہے کہ توحید کے چار مرتبے ہیں۔

(۱) وجوب وجود کو اللہ میں حصر کرے سوائے اللہ کے کسیکو واجب الوجود نہ جانے

(۲) تمام مخلوق کی پیدائش اللہ ہی میں حصر کرے۔ ان دونوں مراتب سے کتب الٰہیہ کو کچھ بحث نہیں ہے نہ ان میں کسی مشرک عرب واہل کتاب نے کچھ اختلاف کیا ہے بلکہ قرآن کریم نص ہے اس بات پر کہ یہ بات سب کے نزدیک مسلم الثبوت ہے

(۳) تمام مخلوق کی تدبیر کو اللہ کی ذات میں حصر کرے یعنی سوا اللہ کے کسیکو مدبر نہ جانے۔

(۴) چوتھا مرتبہ یہ ہے کہ سوا اللہ کے کوئی مستحق عبادت کا نہیں ہے۔ انہی دو مراتب میں سارا جھگڑا بکھیڑا ہے قرآن پاک میں انہی دو مراتب سے بحث ہے

القدیم۔ ہمیشہ سے ہے اسکی ہستی کو ابتدا نہیں ہے۔ چنانچہ قرآن میں آیا ہے۔ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ یعنے اللہ تعالیٰ اول حقیقی ہے کہ اُسکے لئے ابتدا نہیں۔ اور آخر حقیقی ہے کہ اُسکے لئے انتہا نہیں ہے۔ کیونکہ اگر وہ ازلی اور قدیم نہ ہو بلکہ عدم کے بعد موجود ہو تو بالضرور کسی اور کے پیدا کرنے سے پیدا ہوگا اور وہ پیدا کرنے والا عالم جملہ

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

کہے کہ [illegible]

ہوتی ہے ایسا ہی [illegible]

ہوتے ہے اور وجود [illegible]

میں دو چیزیں [illegible]

ایک [illegible]

ایک ہونے والا [illegible] کیونکہ [illegible] ہوں [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

کیونکہ جو چیز [illegible] ہے وہ نقصان [illegible] نہیں۔ اور جس [illegible] میں نقصان
ہوتا ہے اس کی طرف [illegible]
قدرت کی صفت [illegible]
کے عجائب و غرائب پر نظر کرتے ہیں [illegible]
اور قادر ہے اور ظاہر ہے [illegible] ذات نقصان
پاک ہو۔ پس دلائل مذکورہ بالا سے [illegible] عالم قدیم ہے اگر وہ حادث
ہو تو وہ بھی عالم میں سے ہو [illegible] وہ اپنے وجود
میں غیر کی محتاج ہے [illegible] مخلوق کا [illegible] خالق [illegible] اور خدا کی ذات واجب
الوجود ہے یعنی اس کا ہونا واجب اور ضروری ہے۔ واجب الوجود اسے کہتے ہیں کہ
اپنی ذات سے قائم ہو کسی دوسرے کا محتاج نہ ہو یعنی ہستی اسی کی ذات سے ہو

نہ کسی غیر سے ورنہ اسکو غیر کا محتاج ہونا پڑے گا۔ اور جو کوئی ایسا ہے قابل خدائی کے نہیں اور البتہ انتہا سلسلۂ وجودات کی ایک ذات کی طرف کہ وہ خود اپنی ذات سے مستقل ہے ہونی چاہیئے ورنہ دور یا تسلسل لازم آئیگا اور یہ دونوں محال ہیں۔

الحی۔ سب عالم زندہ ہے کیونکہ علم۔ قدرت اور ارادہ حیات کے بدون ممکن نہیں ہیں۔ قرآن میں ہے لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ اَلْحَیُّ الْقَیُّوْمُ۔ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں زندہ اور سب کا تھامنے والا ہے۔ ابن ابی الشریف قدسی مسامرہ میں کہتا ہے کہ یہاں حیات کے معنے وہ نہیں جو علمائے طبعیات مراد لیتے ہیں۔ یعنی قوت حس قوت تغذیہ اور وہ قوت جو اعتدال نوعی کے تابع ہوتی ہے۔ اور اُسکے طفیل تمام قوائے حیوانی حاصل رہتے ہیں۔ بلکہ حیات سے مراد بقا اور وجود ایسی حالت کے ساتھ ہے کہ اشیا کو ادراک کرسکے اور ان پر قدرت حاصل ہو۔

القادر۔ قدرت والا ہے۔ ہر چیز پر ممکنات سے قرآن پاک میں ہے۔ اِنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ تحقیق اللہ ہر شے پر قادر ہے۔ موجود کو معدوم اور معدوم کو موجود کرسکتا ہے۔ آسمان کو زمین اور زمین کو آسمان کافر کو ولی اور ولی کو کافر بادشاہ کو فقیر اور فقیر کو بادشاہ بنا سکتا ہے۔ غرض کسی چیز سے وہ عاجز نہیں ہے۔ ہر چیز کی اُسکو قدرت ہے اگر اسمیں صفت قدرت حاصل نہ ہو تو لازم آئے کہ وہ عاجز اور بیکار ہو اور عالم کا پیدا ہونا رک جائے۔ کیونکہ عاجز کا عالم کو پیدا کرنا محال ہے پس جب تمام عالم اسکا پیدا کیا ہوا ہے تو اسکو مقدور پر قدرت بھی ہے۔۔ اہل سنت وجماعت کے خلاف اکثر فرقوں نے اپنے عقائد میں اللہ تعالیٰ کو عاجز سمجھ رکھا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کو بہت سی باتوں میں قادر نہیں مانتے۔ چنانچہ شیخ ابوجعفر طوسی اور شریف مرتضیٰ وغیرہ امامیہ کہتے ہیں کہ اللہ بندے کے عین مقدور پر قادر نہیں۔ اور اسماعیلیہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ

[illegible]

کسی چیز پر قادر نہیں ہے فلاسفہ نے اسکو اسکی مخلوقات میں تصرف کرنے سے عاجز سمجھ رکھا ہے کہ آسمانوں کا فنا کرنا اور بلا واسطہ عقول عشرہ کے عالم کا پیدا کرنا وغیرہ وغیرہ اس سے محال جانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ایسے امور کی اسکو قدرت نہیں ہے۔ فلاسفہ

العلیم۔ جاننے والا ہے ہر چیز کی کا ازل ہی سے کیونکہ مخلوقات میں اس نے حیثیت سے نافذ رکھے ہیں اور یہ بے علم ممکن نہیں۔ شیعہ میں سے فرقہ نعمانیہ کہتا ہے کہ اللہ کو اشیا کے پیدا کرنے سے قبل انکا علم نہیں ہوتا۔ فرقہ نعمانیہ
اور سارے حکمیہ اور اثنا عشریہ میں سے بھی بعض علما جیسے صاحب کنز العرفان کہتے ہیں کہ اسکو جزئیات کا علم وقوع سے قبل نہیں ہوتا اور یہ بالکل کلام الٰہی اور رسول اللہ کے خلاف ہے سورہ طلاق میں ہے اِنَّ اللّٰہَ اَحَاطَ بِکُلِّ شَیْءٍ عِلْمًا اللہ کے علم میں ہر چیز سمائی ہے سورہ بقرہ میں ہے اِعْلَمُوْا اَنَّ اللّٰہَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ جان رکھو کہ اللہ ہر چیز کو جانتا ہے سورہ قمر میں ہے اِنَّا کُلَّ شَیْءٍ خَلَقْنٰہُ بِقَدَرٍ ہم نے ہر چیز کو ایک اندازہ کے ساتھ بنایا۔ سورہ مائدہ میں ہے اِنَّ اللّٰہَ یَعْلَمُ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ اللہ کو معلوم ہے جو کچھ آسمان و زمین میں ہے۔ فرقہ حکمیہ — مولف کنز العرفان

سنہ قبل الہجرت میں خسرو پرویز شاہ ایران نے اپنے خراجگذار خراسان کے بادشاہ شہر براز کو سپہ سالار بناکے روم پر لشکر کشی کی جس نے رومیوں کی قوت کو برباد کر دیا۔ انطاکیہ اور شام اور قدس شریف کے اطراف سے دین عیسوی کو مٹا کر بجائے اسکے شرک یعنی دین مجوس کو پھیلانے کا ارادہ کر لیا تھا۔ چونکہ اہل روم کا مذہب عیسوی تھا اور وہ لوگ بوجہ اہل کتاب ہونے کے مسلمانوں کے مذہب کے زیادہ تر قریب تھے اسلئے مشرکین عرب بہ نسبت عیسائیوں کے اہل ایران کو زیادہ پسند کرتے تھے اور جسقدر ایران روم پر غالب ہوتا تھا مشرکین قریش مسلمانوں کو چڑاتے اور کہتے تھے کہ ہمارے بھائی یعنے مجوسی تمہارے بھائیوں یعنی اہل روم پر غالب ہوتے جاتے ہیں عنقریب ہم بھی تمپر اسی طرح غالب آینگے

مسلمان ان خبروں اور باتوں سے مکدر ہوتے تھے۔ خدا تعالیٰ نے مسلمانوں کو بشارت دی الٓمّٓ غُلِبَتِ الرُّومُ فِی اَدْنَی الْاَرْضِ وَهُمْ مِّنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُوْنَ فِی بِضْعِ سِنِیْنَ یعنی اہل روم ایک بہت پاس کے ملک سے دب گئے اور وہ اس دبنے کے بعد بہت جلد غالب ہو جائیں گے۔ کئی برس میں روم کے فارس پر غالب آنے کی خبر کئی برس پیشتر خدا تعالےٰ نے دی اس آیت کے نزول سے سات برس کے بعد رومیوں نے ایرانیوں پر ایسی فتح حاصل کی کہ اپنی سابقہ ہزیمت کو فراموش کر کے اور نصیبین تک تمام ملک زردشتیوں کے ہاتھ سے نکال لیا۔ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم اور اہلبیت نے زمانۂ آئندہ کی بہت سی خبریں دی ہیں۔ ان جھگڑوں اور فسادوں کے حالات جو ہونے والے تھے بیان کئے ہیں ظاہر ہے کہ پیغمبر کا اور اہلبیت کا علم وحی و الہام سے ماخوذ ہے۔ اور جو آیات ایسی ہیں کہ بظاہر حدوث علم الٰہی پر وقت حادث ہونے اشیا کے دلالت کرتی ہیں جیسے سورہ آل عمران میں ہے اَمْ حَسِبْتُمْ اَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا یَعْلَمِ اللّٰهُ الَّذِیْنَ جَاهَدُوْا مِنْكُمْ وَیَعْلَمَ الصّٰبِرِیْنَ۔ کیا تمکو خیال ہے کہ جنت میں داخل ہو جاؤ گے۔ اور ابھی اللہ نے تم میں سے وہ لوگ معلوم نہیں کئے جو جہاد کرنیوالے ہیں اور معلوم کرے ثابت رہنے والوں کو۔ اسی طرح بعض آیات میں امتحان اور جانچ کا ذکر ہے چنانچہ سورۂ مائدہ میں آیا ہے وَلَوْ شَاءَ اللّٰهُ لَجَعَلَكُمْ اُمَّةً وَّاحِدَةً وَّلٰكِنْ لِّيَبْلُوَكُمْ فِیْ مَا اٰتٰكُمْ اگر اللہ چاہتا تو تمکو ایک دین پر کرتا لیکن تمکو آزمایا چاہتا ہے۔ اسی طرح سورۂ ملک میں ہے لِیَبْلُوَكُمْ اَیُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا یعنی اللہ تمکو جانچتا ہے کہ تم میں سے کون اچھا کام کرتا ہے۔

ان سے حدوث علم الٰہی پر وقت حادث ہونے اشیا کے استدلال کرنا درست نہیں۔ اسلئے کہ اس علم سے کشف حال اور خارج میں تمیز ہو جانا مراد ہے معنی حقیقی مراد نہیں ہے۔ اور دلیل اس پر یہ ہے کہ شے کا ایجاد کرنا بدوں علم اس شے کے محال ہے۔ قرآن میں اللہ خود فرماتا ہے اَلَا یَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِیْفُ الْخَبِیْرُ

پہلا وہ نہ جانے جس نے پیدا کیا ہے۔

شیعہ اور خود کتب شیعہ میں ائمہ سے مروی ہے کہ جو کوئی ایسا اعتقاد کرے اللہ اسکو رسوا کرے۔ اللہ کا علم ہر چیز پر اسکے وجود سے قبل محیط ہے۔ چنانچہ علی بن ابراہیم قمی اثنا عشری نے روایت کی ہے کہ منصور بن حازم نے ابی عبداللہ جعفر بن محمد صادق سے دریافت کیا ہل یکون شئی الیوم لم یکن فی علم اللہ بالامس قال لا من قال ہذا فاخزاہ اللہ قلت ارایت ما کان وما ہو کائن الی یوم القیمۃ الیس فی علم اللہ بالامس قال بلی قبل ان یخلق الخلق یعنے آج کے دن کوئی ایسی چیز موجود ہو سکتی ہے جو کل خدا کے علم میں نہ تھی کہا نہیں۔ اور جو ایسی بات کہے اللہ اسے رسوا کرے۔ سائل نے عرض کیا آپنے دیکھا ہے کہ جو شئے ہو چکی یا قیامت تک ہونیوالی ہے وہ کل اللہ کے علم میں تھی۔ فرمایا تھی قبل اسکے کہ مخلوق کو پیدا کرے۔

السمیع۔ سننے والا ہے اور اسکی سماعت میں پست وبلند اور دور ونزدیک سب یکساں ہے۔

البصیر۔ دیکھنے والا ہے اور اسکی بینائی آنکھ کی محتاج نہیں دور ونزدیک اور روشن وتاریک اسکی بصارت کے آگے یکساں ہے۔ کوئی شئے مسموعات ومبصرات سے اسپر مخفی نہیں۔ قرآن میں سورۂ شوریٰ میں ہے هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ یعنے وہ سنتا دیکھتا ہے۔

اور ابن یاد رکھو کہ کعبی اور ابوالحسن معتزلی کے نزدیک مسموعات اور مبصرات کا علم ہی سمع اور بصر ہے یعنی سمع وبصر سے مراد یہی مسموعات اور مبصرات کا جان لینا ہے۔ سمع اور بصر علم سے علاوہ کوئی صفت نہیں انہی دونوں کے علم پر سمع وبصر کو اطلاق کیا گیا ہے۔ مگر یہ رائے صحیح نہیں۔ بلکہ سمع اور بصر علم مسموعات وعلم مبصرات سے علیحدہ علیحدہ ایک صفت ہے اسلئے کہ سمع اور بصر کا اطلاق علم مسموعات وعلم مبصرات پر حقیقی نہیں ہے۔ اور لفظ کو حقیقت سے مجاز کیطرف

لیجانا جب تک دلیل نہ ہو جائز نہیں۔

الشائی المرید۔ چاہنے والا اور ارادہ کرنے والا ہے۔ یعنی ممکنات میں سے کوئی چیز خدا کی مشیت اور ارادے سے باہر نہیں جب تک اسکی خواہش اور ارادہ نہ ہو کوئی چیز عدم سے وجود میں نہ آئے۔ کیونکہ قدرت خدا کو ممکن کے وجود اور عدم دونوں کے ساتھ نسبت برابر ہے۔ پس ایک ایسی صفت کا ہونا بھی ضروری ہے کہ وہ عدم پر وجود کو ترجیح دے اور وہی صفت ارادہ ہے۔ عقل بدیہی طور پر جانتی ہے کہ عالم جو اس نظام استحکام اور عجائب وغرائب کے ساتھ موجود ہے اسکی آفریدگار وہی ذات ہوگی جسکو صفت مشیت وارادہ دونوں ہی حاصل ہوں۔

لیس بعرض۔ نہ عرض ہے اسلئے کہ خدا اپنی ذات سے قائم ہے اور عرض اُسے کہتے ہیں جسکا قیام دوسرے کے قیام کا تابع ہے مثلاً رنگ اور شکل مصنف نے لیس بعرض سے صفات سلبی کو بیان کرنا شروع کیا ہے۔

ولا جسم۔ اور نہ اللہ تعالیٰ جسم ہے۔ مگر اہل اسلام میں بعض فرقے ایسے بھی ہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کو جسم کہتے ہیں اور انہیں بھی رائیں مختلف ہوگئی ہیں چنانچہ کرامیہ کہتے ہیں کہ اللہ جسم ہے اور جسم سے مراد انکی موجود ہے۔ اور بعض جسم کے معنے قائم بنفسہ لیتے ہیں۔ ہمکو انکے ساتھ اختلاف نہیں اگر ہے تو صرف اسیقدر ہے کہ اللہ تعالیٰ پر جسم کا اطلاق نہ کرنا چاہیئے۔ کیونکہ یہ بات ادب کے خلاف ہے۔ دوسرے اُسکے نام توقیفی[1] ہیں پھر جسم اسکا نام رکھنا نہایت بعید ہے۔ کیونکہ شرع نے ہمکو اللہ کا نام جسم نہیں بتایا ہے اور تیسرا فرقہ یہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ فی الحقیقت جسم ہے۔ پھر بعض[2] انمیں سے یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے جسم میں گوشت اور خون اور رگ اور پٹھے اور سر اور زبان سب کچھ موجود ہے

[1] توقیفی اُن ناموں کو کہتے ہیں جنکا ذکر شرع میں وارد ہوا ہو ۱۲

[2] دیکھو غنیۃ الطالبین وغیرہ میں فرقہ حشویہ و مقاتلیہ کا حال ۱۲

مگر یہ چیزیں اسکی مخلوق میں سے کسی کے مشابہ نہیں۔ اور بعض[1] یہ کہتے ہیں کہ جسم اسکا نور کا بقعہ ہے چاندی کے ٹکڑے کی طرح صاف شفاف اور طول اسکا سات بالشت ہے خود اسکے بالشت سے۔ بعض یہ کہتے ہیں کہ اسکے جسم کی وضع انسان کی سی ہے۔ پھر ان میں سے بعض نے یہ خیال کیا ہے کہ خدا نوجوان گبھرو کی صورت پر ہے بال اسکے سیدھے اور بعضوں[2] نے نہایت گھونگر والے ہیں۔ اور بعض نے بڈھا بنایا ہے اور اسکی داڑھی اور سر کے بالوں کو کھچڑی کہا ہے۔ بعض[3] نے اسکے سر کے بال کالے بتائے ہیں اور کہا ہے کہ اسکی داڑھی اور شرمگاہ نہیں اور بعض کہتے ہیں کہ اللہ پاک کے لئے دو ہاتھ ہیں[4]۔ یہ سب باطل فرقے مجسمہ کہلاتے ہیں۔ انکی غلطی ثابت کرنے کے لئے اسی قدر کہنا کافی ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ جسم ہوتا تو اسکے لئے مکان بھی ضرور ہوتا اور یہ باطل ہے۔ چنانچہ اس قول کی شرح میں ولا یتمکن فی مکان آگے چلکر معلوم ہو جائے گا۔ دوسرے جسم مرکب ہوتا ہے اور خدا تعالیٰ ترکیب سے منزّہ ہے کیونکہ ترکیب کو حدوث لازم ہے اور ہر مرکب اپنے اجزا کا محتاج ہوتا ہے اور اجزا ہیں اور اس میں غیریت ہوا کرتی ہے اور جسکو غیر کی طرف احتیاج ہو وہ خدائی کے شایاں نہیں اور وجود کا سلسلہ بغیر ایک ایسی ذات کے جو کسی کی محتاج نہ ہو اور سب اسکے محتاج ہوں قائم نہیں رہ سکتا۔ اسلئے کہ عالم میں بالکل احتیاج دیکھی جاتی ہے اور جب ہر چیز دوسرے کی محتاج ہوئی تو ضرور ہوا کہ ایک ذات ایسی ہو کہ سب کی احتیاج اسکی طرف منتہی ہو اور وہ محتاج کسی کی طرف نہ ہو۔ اگر ایسا نہ ہو تو احتیاج کا سلسلہ منقطع نہ ہو۔ تیسرے اللہ تعالیٰ کے جسم ہونیکی صورت میں

---

[1] یہ رائے امامیہ میں سے فرقہ حکمیہ کی ہے۔ جو ہشامیہ بھی کہلاتے ہیں ۱۲

[2] فرقہ حشویہ جو مشبہ کا ایک فرقہ ہے اسکی یہی رائے ہے ۱۲

[3] امامیہ میں سے فرقہ جو الغیہ کی جیسا لمیہ بھی کہلاتا ہے یہی رائے ہے ۱۲

[4] کیسانیہ میں سے مختاریہ جو مختار بن ابو عبید بن مسعود ثقفی کے متبع ہیں ۱۲

یہ لازم آتا ہے کہ جس طرح اور اجسام میں صفات ہیں وہی کل اس میں بھی موجود ہوں۔ جیسے حرکت اور سکون وغیرہ وغیرہ۔ اور اس صورت میں اللہ تعالیٰ اضداد کا مجموعہ ہو جائیگا۔ یا ایسا ہوگا کہ تمام اوصاف اجسام کے اُس میں موجود نہ ہونگی بلکہ بعض ہونگے اور بعض نہ ہونگے۔ اس صورت میں اضداد کی خرابی تو اٹھ جائیگی مگر ترجیح بلا مرجح لازم آجائیگی۔ اور اگر ترجیح بلا مرجح سے بچیں گے تو یہ لازم آئیگا کہ جن جن کیطرف اسکی ذات محتاج تھی وہ تو اُس میں جمع ہوگئے باقی چھوٹ گئے اور احتیاج کا ثابت ہونا اور بھی غضب ہے۔ چوتھے جسم ہونے کی صورت میں اسکا متناہی ہونا لازم آئیگا اور جب تناہی لازم آئی تو اسکے لئے ایک ایسی مقدار معین اور شکل مخصوص کا ہونا ضرورت ہے جو اور اجسام سے ممتاز ہو۔ اور پھر یہ سوال پیش آئیگا کہ یہ شکل اختیار کیوں کی وہ کیوں نہیں اختیار کی۔ اگر کوئی ایسی چیز مانی جائیگی کہ اللہ تعالیٰ کو اس نے وہ شکل اور مقدار عنایت کی ہے تو غیر کی طرف اُسکی محتاجی لازم آوے گی اور ہم اللہ اُسے کہتے ہیں جو اپنے وجود اور کام میں دوسرے کا محتاج نہو

ولا جوھر۔ اور نہ جوہر ہے۔ یہاں جوہر سے مراد جزو لا یتجزیٰ ہے۔ خدا تعالےٰ جوہر اس وجہ سے نہیں کہ جوہر جزو جسم ہے اور متحیز بھی ہے اور خدا تعالیٰ جسمیت اور حیز سے منزہ پس جوہر نہ ہوگا۔ اور جوہر ممکن ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ ممکن نہیں علاوہ اسکے جوہر احقر الاشیا ہے۔ اگرچہ فلاسفہ کی اصطلاح میں جوہر کا اطلاق اس موجود پر بھی شائع ہے کہ خود قائم ہو اور موجود ہو۔ مگر اس تقدیر پر بھی جوہر کا استعمال ذات باریتعالیٰ پر نہ کرنا چاہئیے۔ کیونکہ شارع نے اذن نہیں دیا ہے

ولا مصور۔ اور نہ صورت بنایا گیا ہے۔ یعنی خدا تعالیٰ کی کوئی صورت اور شکل نہیں ہے جس طرح انسان کی یا گھوڑے کی یا درخت کی شکل ہوتی ہے اور حدیث میں جو آیا ہے ان اللہ خلق آدم علی صورتہ۔ اللہ نے آدم کو اپنی شکل پر پیدا کیا ہے۔ اور کتاب پیدائش کے باب اول درس ۲۶ میں ہے کہ خدا نے آدم کو اپنے ہمشکل بنایا تو جواب اسکا یہ ہے کہ اس حدیث کی سند میں بعض

وجوہ سے ضعف ہے۔ دوسری صورت میں جو ضمیر ہے وہ آدم ہی کیطرف پھرتی ہے تیسری صورت کی اضافت خدا تعالیٰ کی طرف اضافت یا دنیٰ ملابست کی قسم سے ہے یعنی تھوڑے سے تعلق کے سبب سے ایک چیز کو دوسری کی طرف منسوب کرلینا اظہار کمال اختصاص کے لئے۔ اور مراد یہاں یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے جتنی صورتیں ایجاد کی ہیں ان سب میں آدم کو اعلیٰ درجہ کی صورت عطا کی ہے جسطرح قرآن میں فرمایا ہے وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِيْ یعنے آدم میں اپنی روح پھونکی یعنی اسکی روح کو اپنی صفات کا نمونہ عطا فرمایا یعنی اسمیں علم و حکمت رکھدیا۔

ذہبی نے میزان میں اس حدیث کی تصحیح کرکے لکھا ہے کہ مراد یہ ہے کہ آدم کی صورت کو اپنی صفات کا نمونہ بخشا جسکی وجہ سے پستی سے بلندی کی طرف ترقی کرتا ہے۔ احمد بن حائط نے جو یہ معنے کہے ہیں کہ اللہ نے آدم کو اپنی ذات کی صورت پر پیدا کیا ہے یہ بالکل غلط ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ صورت اور شکل سے منزہ ہے کیونکہ یہ چیزیں اجسام کے خواص میں سے ہیں۔ جو ان میں کمیت کیفیت۔ ابتدا اور انتہا کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں اور اللہ تعالےٰ نہ جسم ہے نہ جسمانی نہ روح ہے نہ روحانی۔

ولا محدود۔ اور نہ حد کیا گیا ہے۔ اسلئے کہ حد اس چیز کی ہوتی ہے جسکا حصر اور انتہا ہو حد شے کی طرف اور نہایت کو کہتے ہیں۔ یاد رکھو کہ دو قسم کے اجزا سے ترکیب پاتی ہے۔ ایک اجزائے ذہنی سے اور وہ جنس و فصل کہلاتے ہیں۔ دوسرے اجزائے خارجی سے اور یہ وہ ہیں جنسے اشیا کا وجود خارج میں بنتا ہے جیسے مکان کی حد چھت اور کھپریل اور دیواریں وغیرہ ہے اور ہیولے و صورت یا اجزائے لایتجزیٰ بھی جسم کے اجزائے خارجی میں سے ہیں۔ اجزائے خارجی خارج اور ذہن دونوں میں ممتاز ہوتے ہیں اور ہر ایک وجود مستقل بھی خارج میں رکھتا ہے اور اجزائے ذہنی کو صرف ذہن ہی میں امتیاز رہتا ہے

خارج میں ممتاز نہیں ہو سکتے۔ اور نہ خارج میں ان میں سے کسی کو وجود مستقل جو علیحدہ علیحدہ ہو حاصل ہوتا ہے جس طرح اجزاء خارجی سے مل کر شئے کی ماہیت خارجی حاصل ہوتی ہے۔ اسی طرح جنس و فصل دونوں سے مل کر شئے کی تمام ماہیت بنتی ہیں۔ فصل جنس کے ابہام کو دور کرتی ہے کیونکہ جنس ایک ایسا مفہوم اور ذہنی تصور ہوتا ہے جسمیں عقل تعدد اور شرکت کو جائز قرار دیتی ہے مثلاً مطلق حیوان کہ جب اسکا تصور عقل میں آیا تو اسکے ساتھ ہی عقل نے یہ بھی تجویز کیا کہ انواع متعدد شریک حیوانیت ہو سکتی ہیں۔ انسان گھوڑا ہاتھی وغیرہ بہت سے انواع پر حیوان صادق آسکتا ہے اور اسکے ساتھ ناطق یا صاہل یعنی (ہنہنانے والا) ملجانے سے انسان یا گھوڑا بنجاتا ہے بہر صورت اگر واجب تعالیٰ کے واسطے اجزاء خارجی ہونگے تو یہ اجزاء اسکی علت قرار پائینگے۔ کیونکہ یہ ضروری بات ہے کہ اجزاء اپنے کل کی علت ہوتے ہیں اور کل انکا معلول ہوتا ہے اور ان سے متاخر ہوتا ہے۔ پس اگر یہ تاخر فقط ذاتی ہوگا تو کل کے لئے حدوث ذاتی لازم آتا ہے۔ اور اگر تاخر ذاتی بھی ہوگا تو حدوث زمانی واجب ہوتا ہے اور یہ دونوں قسم کے حدوث ممکنات سے خصوصیت رکھتے ہیں اور اسکا واجب تعالیٰ کی شان سے بعید ہے۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جس چیز کو ایک حد یا کئی حدیں گھیرے ہوتی ہیں اسکے لئے ایک شکل پیدا ہوجاتی ہے۔ اور شکل خواص اجسام سے ہے۔ پس مطلب یہ ہوگا کہ خدا کے لئے نہ نہایت ہے اور نہ طرف ہے اور نہ وہ محصور ہو سکتا ہے۔ کیونکہ وہ کمیات اور متکممات سے منزہ ہے۔ کیونکہ کم عرض کا نام ہے جو بالذات قابل تقسیم ہوتا ہے خواہ متصل ہو یا منفصل۔ اور عرض محل کا محتاج ہوتا ہے۔ اور جو چیز محتاج ہوتی ہے وہ ممکن ہے اور متکممات میں سے۔ اسلئے نہیں کہ کل متکممات جسم رکھتے ہیں اور وہ تعالیٰ جسم سے مبرا ہے۔ اگر جسم ہوتا تو اسمیں ترکیب لازم آتی ہے تو اجزائے خارجی کے بطلان کی دلیلیں تھیں۔ اب اجزائے ذہنی کی نفی کی دلیل سنو

جزو

اگر واجب تعالیٰ کے لئے اجزائے ذہنی ہونگی تو وہ بھی ایک حقیقت نوعی قرار پائیگا۔ حالانکہ بغیر یہ بات مسلمات میں سے ہے کہ اسکا تشخص بالذات ہے کسی دوسرے کو اسمیں دخل نہیں۔ اور جب کہ تشخص عین ذات ہوتا ہے اس میں کسی طرح کا ابہام نہیں ہوتا۔ نہ ابہام جنسی کہ جسکے دور کرنے کے لئے فصل کی حاجت پڑے۔ اور نہ ابہام نوعی کہ تشخص لگنے کی احتیاج ہو جس طرح زید خالد ولید وغیرہ جو آدمی کہے جاتے ہیں یہ تو ہرگز نوع مطلق نہیں۔ کیونکہ ان میں انسانیت کے ساتھ ایک تشخص کی قید بھی لگی ہے۔ اور ہر ایک کے ساتھ اسکا تشخص جدا ہے جو دوسرے میں نہیں اور واجب تعالیٰ کے اجزائے ذہنی کی نفی کی دوسری تقریر یہ ہے کہ جو مرکب ہوتا ہے وہ ممکن ہے اور واجب الوجود ممکن نہیں ہوتا پس جب واجب الوجود مرکب نہیں ہوتا اور جب واجب الوجود مرکب نہ ہوگا تو اسکے واسطے نہ جنس نکلے گی نہ فصل اور جسکے واسطے جنس و فصل نہیں ہوتی اسکے واسطے حد نہیں ہوتی۔ اور حق یہ ہے کہ مصنف نے لا محدود سے کمیت متصلہ کا ابطال کیا ہے اور دلیل اسپر لا معدود سے بنا گئے بلکہ اس سے کمیت منفصلہ کی تردید کی ہے۔

کم متصل وہ ہے کہ جب اسکو تقسیم کریں تو اسکے دونوں جزوں میں ایک حد مشترک نکلے جیسے جسم اور سطح اور خط جب جسم کو تقسیم کرتے ہیں تو دونوں ٹکڑوں میں حد مشترک ایک سطح ہوتا ہے سطح کو تقسیم کرتے ہیں تو حد مشترک خط نکلتا ہے خط کو تقسیم کرتے ہیں تو حد مشترک نقطہ واقع ہوتا ہے۔ حد مشترک اس کو کہتے ہیں جسکی نسبت شئے کے دونوں حصوں کے ساتھ برابر ہو۔ یعنی اگر اس حد مشترک کو ایک کی ابتدا فرض کریں تو دوسرے کی بھی ابتدا ہو سکے۔ اگر اسے ایک کی انتہا مانیں تو دوسرے کی بھی انتہا بنجائے۔

کم منفصل وہ ہے کہ اگر اسے تقسیم کریں تو دونوں قسموں میں حد مشترک نہ نکلے اسکی مثال عدد ہے۔

ولا معدود - اور نہ گنتی کیا گیا ہے - یعنی اللہ تعالیٰ کی وحدت وحدت عددی نہیں ہے - یعنی اُن وحدات میں سے نہیں ہے جنسے عدد بنتا ہے - بلکہ اسکی وحدت حقیقی ہے - امام ابو حنیفہؒ نے فقہ اکبر میں کہا ہے واحد لا من العدد (یعنی اللہ تعالیٰ کی وحدت عدد کی وجہ سے نہیں یعنی اس سبب سے واحد نہیں ہے کہ اسکو واحد مان لیا گیا ہے - بلکہ وہ فی نفسہٖ و بالذات واحد ہے مطلب یہ ہے کہ اسکی وحدانیت ایسی کامل ہے کہ خود اسکی ذات متعدد وجودوں کو نہیں چاہتی - اور اس کمال کے بعد اسکو یہ وحدت اعتباری عارض ہوئی ہے - اس تقریر پر لامعدود کا ماحصل یہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کمیت منفصلہ سے منزہ ہے ؎

واحد است و بذات خویش احد

وحدتش برتر از شمار و عدد ؎

ولا متبعض - اور نہ ٹکڑے قبول کرنے والا ہے - اجزا کی حیثیت سے اور نہ افراد کی حیثیت سے - کیونکہ اللہ تعالیٰ واحد ہے - اور واحد مشتق وحدت سے ہے - اور وحدت وہ ہے کہ شے کو اسکے سبب سے واحد کہیں - اور یہ دو قسم ہے - ایک واحد حقیقی دوسرا واحد غیر حقیقی - واحد حقیقی اُسے کہتے ہیں کہ جسکے کسی طرح ٹکڑے نہ ہوسکیں جیسے واجب الوجود - اور فلاسفہ کی اصطلاح میں عقول اور نقطہ بھی اسی قسم سے ہے - اور واحد غیر حقیقی وہ ہے کہ کسی جہت سے اسکے ٹکڑے ہوسکیں -

ولا متجز - اور نہ اسکے اجزا ہوسکتے ہیں خواہ ذہنی ہوں جیسے جنس و فصل یا خارجی جیسے اجزائے لایتجزی - اور فلاسفہ کی اصطلاح میں ہیولے اور صورت یا تحلیلی جیسے خاک و باد و آب و آتش - اور زمانہ حال میں حکمائے یورپ نے ۶۵ جز ایسے پائے ہیں کہ اگر انکو تحلیل کریں تو کوئی جز غیر اس میں سے نہ نکلیگا اسلئے انھوں نے کہا ہے کہ ابھی تک بسائط عنصر ۶۵ نکالے

ہیں اور شاید آئندہ اور بھی معلوم ہوں۔ یہی عناصر موالید ثلاثہ کے اجسام میں سے ہیں یعنی حیوانات اور نباتات اور معدنیات سے بجیل اکسیر یہ نکالے جاتے ہیں۔ اجزائے ذہنی کو اجزائے متحد الوجود بھی کہتے ہیں اور اجزائے خارجی و تحلیلی کو اجزائے متغایرۃ الوجود بولتے ہیں۔ دلیل نفی اجزا پر یہ ہے کہ اگر باریتعالیٰ کے اجزا اسکے وجود سے متغایر ہونگے تو وہ اجزا اسکے وجود پر مقدم ہونگے۔ اور باریتعالیٰ کا وجود اجزا کے وجود پر موقوف ہوگا۔ اور اس صورت میں تاخر و احتیاج وجود باریتعالیٰ کو لازم آجائے گی جو واجب الوجود ہونے کے منافی ہے۔ اور اگر ان اجزا میں اور وجود باریتعالےٰ میں اتحاد ہوگا تو اس اتحاد کے لیے بعض اجزا کا مبہم اور بعض کا معین ہونا تحصیل نوعی میں ضرور ہے۔ انہیں سے مبہم جنس ہوتا ہے اور معین فصل۔ جزو معین جزو مبہم کے ابہام کو دور کر دیتا ہے اور نوع بنجاتی ہے۔ اسلئے اللہ تعالیٰ کو بھی جو بمنزلے ایک نوع کے ہو جائیگا احتیاج جزو کی ضرور ہوگی۔ حالانکہ حقیقت الٰہی احتیاج سے بری ہے کیونکہ وہ واجب الوجود ہے جو اپنے وجود میں کسی کی طرف احتیاج نہیں رکھتا۔ دوسری خرابی یہ لازم آتی ہے کہ خدا تعالےٰ واجب الوجود یکتا ہے اور جب اسکی حقیقت کو اجزا سے مرکب مانینگے تو وجوب وجود عین حقیقت نہیں رہیگا۔ کیونکہ وجوب وجود کے لئے جو مفہوم واحد ہے ایک ہی منشا ہوتا ہے اور حقیقت مرکبہ کے لئے کئی منشا ہوتے ہیں۔ کیونکہ قوام اسکا متعدد اجزا سے ہوتا ہے تیسری خرابی یہ ہے کہ مبہم کے لئے فعلیت محضہ نہیں ہوتی کیونکہ وہ اپنے تحصل اور تشخص میں دوسرے کا محتاج ہے۔ پس واجب اور ذو الفعلیۃ کسی حیثیت سے نہیں ہو سکتا۔ دلیل کا نتیجہ یہ ہے کہ جس جز میں ابہام ہوگا اس سے ذات الٰہی کیسے بن سکتی ہے۔ کیونکہ وہ بالضرور ممکن ہوگا۔ اور جز کے امکان کو کل کا امکان لازم ہے۔ حالانکہ ذات الٰہی واجب الوجود ہے ثابت ہوا کہ جس طرح اللہ تعالےٰ اجزائے متغایرہ سے مرکب نہیں ہے اسیطرح

اجزائے متحدہ سے بھی اسکو ترکیب حاصل نہیں ہے۔

فائدہ۔ ہر مرکب میں اجزا کے موجود ہونے کی دو صورتیں ہیں (۱) بالفعل موجود نہیں ہوتے جیسے اجسام میں خاک و باد و آتش یا ہیولے اور صورت یا جنس و فصل (۲) بالفعل پائے جاتے ہیں جیسے ہاتھ پاؤں ناک کان وغیرہ آدمی میں اور پٹی سیروا پائے وغیرہ چارپائی میں اور تختے پائے کیلیں وغیرہ تخت میں۔

قرآن و احادیث میں جو اللہ تعالیٰ کی نسبت سنہ ہاتھ قدم ساق لب اور انگلی وغیرہ الفاظ وارد ہیں۔ اس میں دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ یہ الفاظ اپنے معانی ظاہری پر محمول ہیں جنکو مخلوقات کے ساتھ مشابہت نہیں کیفیت اور تفصیل انکی اللہ ہی خوب جانتا ہے۔ دوسرے تاویل کرتے ہیں۔

ولا متركب منها۔ اور نہ اجزا سے مرکب ہے اسلئے کہ ترکیب کو احتیاج لازم ہے اور احتیاج وجوب ذاتی کے منافی ہے۔ عیسائیونکا یہ عقیدہ ہے کہ روح القدس یعنی جبریل ایک اقنوم یعنی حصہ یا ٹکڑا یا جزو جو چاہو کہو باپ یعنی خدا ایک اقنوم بیٹا یعنی حضرت عیسیٰ ایک اقنوم۔ ہر ایک اقنوم خدا پھر تینوں ملکے ایک خدا نہ تین خدا۔ اور یہ بالکل محال عقلی ہے اسکے ابطال میں علمانے بہت سے دلائل عقلیہ قائم کئے ہیں جنکا جواب آجتک پادریوں سے نہوا نہوگا۔ اور میرے نزدیک تو اس بدیہی البطلان بات پر دلیل کی بھی حاجت نہیں کیونکہ ہر انسان اپنی فطرت کی وجہ سے یہ جان سکتا ہے کہ یہ تینوں چیزیں اپنے وجود اور تشخص اور خدائی میں مستقل ہیں یا نہیں۔ اگر ہیں تو تین خدا ہونے میں کیا حجت ہے پھر ایک کہنا چہ معنی دارد اور اگر نہیں تو پھر ایک کو خدا کہنا اور ازلی سمجھنا محض لغو ہے اور ان اجزائے غیر مستقلہ سے جو مرکب ہے اسکا کیا نام ہے وہ خدا ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو دو خدا مستقل پھر بھی ماننے پڑے۔ ایک تو یہ کہ جو مجموعہ مرکب ہے دوسرا باپ جو اس مجموعے کا جزو ہوتی ہے۔ اور اگر کہو کہ مجموعے کا نام باپ ہے تو پھر تین اقنوم

مسئلہ

کہاں بلکہ دو رہینگے ایک بیٹا دوسرا روح القدس۔ اگر کوئی عیسائی کہے تثلیث باعتبار تعدد اعتباری کے ہے نہ باعتبار تعدد تشخصی کے یہ بھی غلط ہے دو وجہ سے۔ وجہ اول یہ کہ خدا تعالےٰ کی نسبت اگر تعدد اعتباری باعتبار اسکی تعداد صفات کے لیجئے تو صفات غیر محصورہ کا تعدد نکلیگا نہ کہ تین صفات کا۔ دوسری وجہ یہ کہ عیسائیوں کی ساری دینی کتابیں اس مضمون سے بھری ہوئی ہیں کہ بیٹا باپ سے متولد ہوا۔ اور دونوں سے روح القدس ہوا۔ چنانچہ کتاب نماز اور عقائد وغیرہ کی جو فارسی زبان میں ترجمہ ہوکر ۱۸۳۰ء میں کلکتہ میں چھپی ہے اسکے عقائد مقدس اٹھاناسیس میں لکھا ہے پسر فقط از پدر راستہ و متولد ہستند و روح القدس از پدر است و از پسر است و منبثق است۔ پس ایک چیز سے ایک کا پیدا ہونا صریح دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ اقانیم ثلثہ میں تعدد ویسا نہیں ہے جیسا ذات اور صفات میں ہے۔ اور جب ایسا نہ ٹھہرا بلکہ ایک سے دوسرے کا نکلنا ثابت ہوا تو تینوں کے مرتبے کی برابری باطل ٹھہری۔ کیونکہ ظاہر ہے کہ جو نکلا وہ موخر ہے اور جس سے نکلا وہ رتبتہً اور ذاتاً مقدم ہے۔ غرضکہ ان دونوں باتوں کا معاً قائل ہونا یعنے بیٹے کو صادر اور باپ کو مصدور قرار دینا اور دونوں کو مرتبے میں برابر جاننا اجتماع النقیضین کا قائل ہونا ہے۔ اور اگر صادریت اور مصدوریت کے اعتبار سے قطع نظر کی جائے تو تعدد تشخصی نہ نکلیگا اور جب تعدد تشخصی نہ نکلا تو تثلیث بھی نہ نکلیگی۔ اور جو مرتبہ صادریت سے اور مصدریت کا ہے اسکی نسبت ہر چیز کی طرف برابر ہے۔ کچھ حضرت عیسےٰؑ کی خصوصیت نہیں ہے سارا عالم اُسی کا ظہور ہے۔ ہاں اتنی بات البتہ مسلم ہے کہ جو چیز موجود ہے اُسکے موجود ہونے کے یہی معنے ہیں کہ واجب الوجود کی شان ارادی کی طرف منسوب ہے۔ گوکہ وہ نسبت معلوم نہیں ہوسکتی لیکن کوئی برہان عقلی اس بات کے امتناع پر قائم نہیں ہے کہ بعض موجودات میں واجب الوجود کی شان ارادی

کا ظہور اقدم اور اقوی ہو اور باقی موجودات کی نسبت اسکی حالت باعتبار اور
موجودات کی نسبتوں کے اشرف اور اعلیٰ ہو۔ مثلاً نفس ناطقہ کو بدون اسکے
کہ جزو بدن ہو سارے بدن سے علاقہ ہوتا ہے۔ مگر وہ علاقہ جو دل و دماغ کے
ساتھ ہے اقوی اور اعلیٰ ہے اس علاقہ سے جو پاؤں کے ساتھ ہے کیونکہ
پاؤں کے ناقص ہو جانے سے بشر بشریت سے باہر نہیں ہوتا۔ بخلاف دل و
دماغ کے کہ انکے ضائع ہو جانے سے بشر بشریت [illegible] ہوتا۔ اسی طرح عقلاً
جائز ہے کہ اس ہوا کے ساتھ جو بقول صاحب توریت عدن میں صبح کے وقت
ایک بار چلی اور آدم نے اس میں سے خطاب پر عتاب سنا اور اس نور کے
ساتھ جو بہ رنگ آتش وادی ایمن میں حضرت موسیٰ کو ایک درخت پر نظر آیا۔
اور اس ابر کے ساتھ جو خیمہ مقدس و مسکن پر گھر جاتا تھا۔ اور اسی طرح اس جسم
مقدس کے ساتھ جو مریم کے پیٹ سے ظاہر ہوا اور اس بدن اطہر کے ساتھ
جو آمنہ کے بطن سے جلوہ گر ہوا۔ مبدء کل واجب الوجود کی نسبت ایسی اقوی
اور اشرف ہو کہ اور موجودات کے ساتھ نہ ہو۔ پس کچھ خصوصیت حضرت
عیسےٰ کی اسمیں نہیں ہے اور نہ حضرت عیسےٰ کی نسبت ایسا ہونا عقلاً محال ہے
بلکہ نقلاً اسکو ماننا چاہیئے۔ بشرط تصدیق حضرت خاتم النبیین کے ورنہ اب
کوئی دلیل حضرت عیسےٰ کے ساتھ اس نسبت کے ہونیکی ثابت نہ ہوسکیگی۔

ولا متناہ۔ اور نہ اسکی کچھ انتہا ہے۔ کیونکہ انتہا مقدار میں ہوتی ہے
یا عدد میں اور اللہ تعالےٰ مقدار اور عدد دونوں سے بری ہے۔ لامحدود اور
لامعدود کے ہوتے اس لفظ کی حاجت نہ تھی۔ مگر بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے
کہ مقصود مصنف کا اسکے ذکر سے یہ ہوگا کہ باریتعالےٰ کے تنزیہ میں تاکید
اور تکرار ہو جائے۔

ولا یوصف بالماهیة۔ اور نہ وہ ماہیت کے ساتھ وصف کیا جاتا ہے
پہلے تو سمجھ لو کہ ماہیت کسکو کہتے ہیں۔ ماہیت وہ ہے کہ کسی چیز کو

اُسکے تشخصات ظاہری سے مجرد کرکے دیکھیں اور تشخصات ظاہری سے مجرد کرنیکے بعد جو کچھ اُس شئے کا مفہوم ہو وہی اسکی ماہیت ہے۔ مثلاً زید ایک شخص فربہ اندام طویل القامت از صنف ذکور ہے۔ اب فربہی اندام طوالت قامت بیاض لون اور مرد ہونا۔ یہ سب اُسکے تشخصات ظاہری ہیں اور اسی طرح اور بہت تشخصات اُس میں ہونگے۔ ان سب سے زید کو علیحدہ کرلو۔ تو زید نرا انسان رہجائیگا اور انسان زید کی ماہیت ہے اور چونکہ تمام ماہیت ہے نوع ہے۔ پس نوع وہ کلی ہے جو اپنے افراد کی تمام ماہیت ہو۔ اور اگر کلی اپنے افراد کی تمام ماہیت نہ ہو بلکہ جزو ماہیت ہو تو دیکھنا چاہئے کہ کسطرح کا جز ہے آیا جزو عام ہے یا جزو مخصص۔ مثلاً آدمی کو کوئی جاندار عاقل سے تعبیر کرے تو بے شک جاندار عاقل انسان کی ماہیت ہے اور دو جز سے مرکب ہے جاندار اور عاقل۔ سو جاندار جزو عام ہے کہ انسان اور گدھے اور گھوڑے سب پر صادق آتا ہے۔ اور عاقل جزو مخصص ہے کہ عاقل کی قید نے اُس تعمیم کو جو جاندار میں تھی باطل کردیا۔ جزو عام جنس کہلاتا ہے اور جزو مخصص فصل۔ پس جب اللہ تعالیٰ کی ماہیت ہوگی تو اسکے لئے تمیز اور تخصیص کرنے کو دوسرے متجانسات سے فصول مقومہ کی حاجت پڑے گی جس سے ترکیب لازم آتی ہے۔ اور بعض نسخوں میں بجائے ماہیت کے مائیت ہمزہ کے ساتھ ہے جو منسوب ہے طرف لفظ ما کے اور اسکا ترجمہ اردو میں کیا ہوتا ہے۔ جب کہتے ہیں ما ہو تو اسکے یہ معنے ہوتے ہیں کہ یہ کس جنس سے ہے یعنے اس لفظ کے ساتھ حقیقتاً کی جنس کا استفسار ہوتا ہے۔ جیسا کہ سکاکی وغیرہ نے تصریح کی ہے۔ اور اس صورت میں بھی وہی قباحت لازم آتی ہے جو ہم نے ماہیت بالہا کی شرح میں بیان کی ہے کیونکہ مجانست کی حالت میں اُن چیزوں سے تمیز حاصل کرنے کے لئے جو اُس جنس میں داخل ہیں فصول مقدمہ کی ضرورت ہوتی ہے اور یہ بھی ترکیب کو مستلزم ہے۔ اگر یہاں جنس سے منطقی جنس مراد نہ لیں جو مبہم ہوتی ہے اور اس میں تشخص پیدا کرنے کے لئے نوع کی ضرورت پڑتی ہے بلکہ جنس لغوی معنوں میں مراد لیں

جو جنس اور نوع منطقی سے عام ہے اور علی العموم دونوں کو شامل ہے تو اسکا جواب یہ ہے کہ اسکے پائے جانے کی دو صورتیں ہیں۔ یا تو نوع بسیط میں پائی جاتی ہے یعنی اسکے لئے جنس وفصل منطقی نہیں ہوتے جیسے نقطہ۔ جب جنس لغوی کو منطقی سے جدا کرکے بتاتے ہیں تو وہ اسی قسم میں منحصر ہوتی ہے۔ یا مرکب منطقی میں پائی جاتی ہے جیسے انسان کہ مرکب منطقی ہے جس پر جنس لغوی اور منطقی دونوں صادق آتی ہیں۔ جب جنس عام اور لغوی معنوں میں مراد لی جائے گی تو مرکب منطقی ہونے کی صورت میں اجزا کی خرابی لازم آئیگی جسکو باطل کرتے ہیں۔ اور بسیط ہونے کی صورت میں کوئی نقصان لازم نہیں آتا پس جنس سے یہاں جنس لغوی مراد لینے کی کوئی ضرورت وفائدہ نہیں محض بیکار ہے۔ کیونکہ جنس لغوی کا اطلاق صرف نوع بسیط پر ہوتا ہے جو منفرد ہے۔ نہ اسکو جنس لازم ہے نہ فصل کا اطلاق بھی اللہ تعالیٰ پر درست نہیں۔ اور فاضل چلپی نے حاشیہ شرح مواقف پر لکھا ہے کہ ماہیت اور ماشیت یہ دونوں لفظ مترادف ہیں۔

ولا بالکیفیۃ۔ اور نہ کیفیت کے ساتھ متصف ہوتا ہے۔ یہاں کیفیت سے مراد رنگ مزہ بو گرمی سردی تری وخشکی وغیرہ ہیں جو اجسام کے صفات ہیں اور مزاج وترکیب کے بعد پیدا ہوتی ہیں۔ اثولوجیا میں محمد بن حسین رازی نے لکھا ہے کہ رنگ و بو اور مزہ وغیرہ تمام کیفیات کو خدا تعالیٰ کے لئے ثابت کرنا عقل کے نزدیک بعید ہے۔ کیونکہ یہ اجسام کی صفات ہیں اور اللہ تعالیٰ جسمیت سے منزہ ہے اسلئے انکے ساتھ اسکا اتصاف محال ہے۔

ولا یتمکن فی مکان۔ اور نہ وہ کسی مکان میں رہتا ہے اور نہ جہت رکھتا ہے اور نہ دہنی طرف ہے اور نہ بائیں جانب ہے نہ اوپر ہے نہ نیچے ہے اسلئے کہ وہ ان سب چیزوں کا خالق ہے اور خالق کے واسطے یہ ضرور ہے کہ مخلوق سے پیشتر ہو (۲) ثابت ہو چکا ہے کہ مکان یا حیز خاص جواہر یا اجسام کے لئے ہوتا ہے اللہ تعالیٰ جوہر اور جسم ہونے سے پاک ہے مکان اور جہت کی پاکی سے ...

جب کسی کو غم یا خوشی لاحق ہوتی ہے تو اس شخص کو اپنے غم یا خوشی کے موجود ہونے میں کسی طرح کا شک نہیں ہوتا لیکن غم یا خوشی نہ جسم ہے نہ جوہر ہے اسلئے اُنکے لئے اُسکے بدن میں کوئی جگہ مقرر نہیں۔ گو مجازاً دل کو قرار دے لیکن حقیقت میں کوئی جگہ اسکی خاص نہیں کہ غم یا خوشی وہاں ہو۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نہ جوہر ہے نہ جسم نہ عرض۔ سو وہ بھی مکان کا محتاج نہیں۔ اور اُسکے لئے بھی کوئی جگہ مقرر نہیں ہاں اسکا ظہور ہر جگہ ہے۔ پھر یہ کہنا کہ وہ کہاں رہتا ہے اور کس طرف ہے بالکل بے جا ہے۔ کرامیہ کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ کا اجسام مانحت سے ملاقات کرنا جائز ہے۔ اور وہ عرش پر ہے۔ عرش اُس سے مماس ہے۔ مگر یہ مذہب کئی قباحتوں کی وجہ سے باطل ہے۔ (۱) چاہیئے کہ مکان قدیم ہو (۲) اگر واجب تعالیٰ مکان میں ہے تو وہ مکان کے بعض خاص حصے میں ہوگا یا سارے مکان میں اور یہ دونوں صورتیں باطل ہیں۔

پہلی تو اسلئے کہ مکان کے ہر حصے کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی نسبت برابر ہے اسلئے ضرور ہے کہ کوئی مخصص خارجی ہو جو بعض حصہ مکان کو باری تعالیٰ کے رہنے کے لئے مخصوص کردے۔ اس صورت میں واجب تعالیٰ اپنے تحیز میں غیر کا محتاج ہوا اور اگر کوئی مخصص نہ پایا جائے گا تو ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی۔ اور دوسری صورت اسلئے غلط ہے کہ مکان کے بعض حصوں میں اجسام عالم موجود ہیں اور جب باریتعالیٰ کا پورے مکان میں ہونا مان لیا جائے تو متحیزوں کا تداخل لازم آتا ہے اور یہ محال ہے۔

(۳) اگر اللہ تعالیٰ مکان میں ہوگا تو جوہر ہوگا کیونکہ عرض تو ہو نہیں سکتا اور جبکہ جوہر ہوا تو دو حالتوں سے خالی نہیں یا جزو لا یتجزی ہوگا یا جسم ہوگا جزو لا یتجزی تو اسلئے نہیں کہ وہ احقر الاشیا ہے اور جسم اسلئے نہیں کہ وہ مرکب ہے اور ترکیب وجوب سے منافی ہے۔

(۴) اگر مکان میں ہوگا تو تمام مکانی اشیا کے ساتھ ماہیت میں شریک ہوگا

اور اس صورت میں یا تو تمام اجسام قدیم ہونگے یا باریتعالیٰ حادث ہوگا۔ اور یہ دونوں باتیں غلط ہیں۔

جو لوگ اللہ تعالیٰ کو مکان و جہت میں بتاتے ہیں وہ اپنے قول پر یوں دلائل لاتے ہیں۔ (۱) ہر ایک موجود یا متصل ہے یا منفصل ہے پس اگر اللہ تعالیٰ عالم سے متصل ہے تو متحیز ہے اور اگر منفصل ہے جب بھی متحیز ہے۔ (ج) یہ احکام وہمی ہیں نہ عقلی اسلئے غیر محسوسات میں جاری نہیں ہو سکتے چونکہ اولیات سے مشتبہ ہو گئے ہیں اسلئے گمان ہوتا ہے کہ یہ احکام انہی میں سے ہیں۔

(۲) باریتعالیٰ یا عالم میں داخل ہے یا عالم سے خارج ہے یا نہ عالم سے خارج ہے اور نہ اس میں داخل ہے۔ پچھلی دونوں صورتیں تو عقل کے خلاف ہیں۔ اور پہلی حالتوں میں سے جونسی حالت مانی جائے اس صورت میں اللہ تعالیٰ کے لئے مکان اور جہت کا ہونا لازم آتا ہے۔ (ج) نہ عالم سے خارج ہے اور نہ اس میں داخل ہے اور یہ عقل کے خلاف نہیں وہم کے خلاف ہے جسکے احکام غیر محسوسات میں جاری نہیں ہو سکتے۔

(۴) چوتھی دلیل انکی وہ آیات و احادیث ہیں جنکے ظاہری الفاظ اللہ تعالیٰ کی جسمیت پر دلالت کرتے ہیں۔ مثلاً اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى وہ بڑے مرتبے والا عرش پر قائم ہوا۔ جَآءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا قیامت کے دن تیرا پروردگار اور صفوں کی صفیں فرشتے آئینگے ثُمَّ دَنٰى فَتَدَلّٰى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ اَوْ اَدْنٰى۔ پھر نزدیک ہوا اور اتر آیا۔ پھر رہ گیا فرق دو کمان کی برابر یا اس سے بھی کم یَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ اللہ کا ہاتھ انکے ہاتھوں پر ہے وَيَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ تیرے رب کا منہ باقی رہیگا وَيَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ اور جس دن پنڈلی کھولی جائے۔

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے صحیح بخاری و مسلم میں مروی ہے فاما النار فلا تمتلی حتی یضع اللہ رجلہ یعنی دوزخ نہیں بھرے گی یہانتک کہ اللہ تعالیٰ اس میں اپنا پاؤں رکھیگا۔ اور ابو ہریرہؓ سے بخاری و مسلم نے روایت کی ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا

لما قضی الله الخلق کتب کتابا فھو عندہ فوق عرشہ جبکہ اللہ تعالیٰ نے مخلوق کا پیدا کرنا مقدر کیا تو ایک کتاب لکھی جو اللہ تعالیٰ کے پاس اُسکے عرش پر ہے۔ اور ابوہریرہؓ سے بخاری و مسلم نے روایت کی ہے ینزل ربنا تبارک و تعالیٰ کل لیلۃ الی السماء الدنیا۔ ہمارا رب ہر رات میں آسمان دُنیا کی طرف نزول فرماتا ہے۔ احمد اور ترمذی اور ابن ماجہ نے ابو امامہ سے روایت کی ہے کہ آنحضرتؐ فرماتے ہیں وعدنی ربی ان یدخل الجنۃ من امتی سبعین الفا بلاحساب علیھم ولا عذاب مع کل الف سبعون الفا و ثلث حثیات من حثیات ربی مجھے میرے پروردگار نے وعدہ کیا ہے کہ بہشت میں میری امت میں سے ستر ہزار آدمی بلاحساب داخل کرے گا جنمیں سے ہر ہزار کے ساتھ ستر ہزار اور تین لپیں میرے رب کی لپوں سے ہونگے اور عبد اللہ ابن مسعود سے بخاری و مسلم نے روایت کی ہے ان اللہ یمسک السموات یوم القیمۃ علی اصبع والارض علی اصبع الخ یعنی قیامت میں اللہ تعالیٰ آسمانوں کو ایک انگلی پر تھامے گا اور زمین کو دوسری انگلی پر عبد اللہ ابن عمر سے مسلم نے روایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ان قلوب بنی آدم بین اصبعین من اصابع الرحمن تمام بنی آدم کے دل اللہ تعالیٰ کی دو انگلیوں کے درمیان میں ہیں۔ اور مسلم نے روایت کی ہے یمین اللہ ملئی یعنے اللہ کا دایاں ہاتھ بھرا ہوا ہے۔

یہ تمام آیتیں اور حدیثیں اثبات پر دلالت کرتی ہیں کہ اللہ تعالیٰ جہت اور مکان میں ہے۔

جواب اسکا یہ ہے کہ یہ کلام ظاہری اور ظنی ہیں اِن سے اُن یقینیات کا جن سے اللہ تعالیٰ کے مکان اور جہت کی نفی پیدا ہوتی ہے معارضہ نہیں ہوسکتا اور یہ بھی مسلمات سے ہے کہ جبکہ دو دلیلیں آپسمیں مخالف ہوں تو اُن پر اس طرح عمل کرنا چاہیئے کہ ظاہری صورتوں کی تاویل ہوجائے اور اس تاویل کے دو طور ہیں۔ ایک اجمالی۔ دوسرے تفصیلی۔ تاویل اجمالی یہ ہے کہ اعتقاد کر

کہ جو کچھ ان سے مراد ہے وہ حق ہے اور ان کی کیفیت دریافت کرنے کے درپے
نہ ہو۔ انکی تفصیل اللہ تعالیٰ کے سپرد کرے۔ خبر متواتر اور اجماع سلف سے ہمکو یہی پہونچا
ہے کہ یہ الفاظ اپنے معانی ظاہری پر محمول ہیں۔ اور انکی کیفیت وجود پر ہمکو اطلاع
نہیں۔ ہم نہیں کہہ سکتے کہ یہ مراد ہے اور وہ مراد نہیں۔ مذہب اسلم یہی ہے اور
سلف نے یہی اختیار کیا ہے۔ وجہ اسکی یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے عرب سے ہمارے
نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث کیا [illegible] اللہ کے اوصاف لوگوں
سے بیان کئے۔ یہ وہی اوصاف ہیں جنکے ساتھ اللہ نے اپنی ذات کا وصف
قرآن شریف میں کیا ہے۔ یا حضرت کو وحی فرمائی ہے۔ سب نے اللہ کی ان صفتوں
کو سنا اور اپنے رب کو ان اوصاف کے ساتھ پہچانا۔ مگر سارے عرب میں کسی شہری
دیہاتی نے خدا کی کسی ایک صفت کے معنی کی تفسیر نہیں پوچھی جسطرح
کہ نماز زکوٰۃ روزہ حج جہاد وغیرہ سے سوال کرتے تھے۔ امر و نہی کا مطلب پوچھتے
تھے۔ قیامت اور جنت و دوزخ کا حال دریافت کرتے تھے۔ اگر کوئی آدمی بھی
ان میں سے کسی ایک صفت کا سوال کرتا تو ضرور تھا کہ ہم تک وہ سوال منقول
ہوتا جسطرح اور احادیث احکام حلال و حرام و احوال قیامت وغیرہ منقول ہوئی
ہیں بلکہ سب کے سب ان صفات کے معانی سمجھکر ان میں گفتگو کرنے سے خاموش
رہے۔ اسی طرح جو اوصاف ایسے ہیں جنکا اطلاق اللہ پاک نے اپنی ذات کریم پر
فرمایا ہے جیسے ہاتھ منہ وغیرہ انکو بھی ثابت کرتے ہیں اور مخلوقات کی مشابہت
سے نفی کرکے ان اوصاف کو بلا تشبیہ ثابت رکھا۔ اللہ کی تنزیہ بلا تعطیل کی۔ اور
سب کا طرز کلام ایک ہی طور پر رہا۔ بلکہ سب کا اعتقاد یہی تھا کہ ان صفتوں کو مطابق
وارد کے جاری رکھنا چاہئے کسی ایک صحابی کے پاس بھی کوئی دلیل اللہ کی
وحدانیت و اثبات نبوت پر سوائے کتاب اللہ کے نہ تھی اور نہ کوئی شخص ان
میں سے طرق کلامیہ و مسائل فلسفیہ کو پہچانتا تھا صحابہ کا سارا عصر اسی حالت
پر گذرا۔ یہاں تک کہ [illegible]

استوٰی سے مراد استیلا اور ید سے قدرت اور وجہ سے ذات اور مراد قدم
سے حدیث نار میں بعض مخلوقات الٰہی کا قدم ہے۔ بعض نے اور کچھ تاویل کی ہے۔
جو ذات اقدس کے مناسب ہے تاکہ تشبیہ کا وہم نہ ہو۔ اور نزول فرماتا ہے رب ہمارا
اسکی تاویل ابن حجر اور امام مالک وغیرہ نے یہ لکھی ہے کہ اسکا حکم اور اسکی رحمت (ابن حجر)
یا اسکے ملائکہ اترتے ہیں اور ضحک یعنی ہنسنا تو یہ کثرت اور مبالغہ سے کنایہ (امام مالک)
ہے اور اصبع اور ہلانا اور پھیرنا تصرف اور غلبہ قدرت اور عظمت الٰہی سے کنایہ ہے
ان الفاظ کے اصلی معانی مراد نہیں۔ بعض محققین نے کہا ہے کہ عرب کی روش ہے
کہ جب کسی کے جود و کرم کا وصف بیان کرنا چاہتے ہیں تو کہتے ہیں اسکے دونوں
ہاتھ فراخ و کشادہ ہیں گو اسکے ہاتھ نہ ہوں کٹ گئے ہوں یا بغیر ہاتھوں کے
پیدا ہوا ہو۔ یا کسی کا وصف سلطنت و ملکداری کے لحاظ سے کرتے ہیں تو کہتے
ہیں کہ فلاں تخت پر بیٹھا ہے۔ گو وہ کبھی تخت پر نہ بیٹھے اور تخت اسکے پاس
موجود نہ ہو۔ متشابہات قرآن و حدیث کے سمجھنے کے لئے یہ طریق خوب ہے۔ اگر
سے کہ تاویل کریں اور کہیں کہ مراد ہاتھ سے یہ ہے اور تخت سے یہ۔ لیکن حق
ان میں سے صورت اول ہے یعنی تاویل اجمالی۔ اور یہی مذہب صحابہ و تابعین
و ائمہ مجتہدین و محدثین و فقہا و اصولیین محققین کا ہے۔ شیخ الاسلام ذہبی نے سیر النبلاء (ذہبی)
میں قتیبہ اور علی بن مدینی اور اسحاق بن راہویہ اور سنی اور ابو حاتم رازی وغیرہ سے
نقل کیا ہے کہ اس قسم کے الفاظ کی تاویل نہیں کرتے تھے۔ ظاہری معانی ہی پر
حمل کرتے تھے۔ ذہبی نے کتاب العرش میں بھی اسی قسم کے اقوال جس سے ثابت
ہوتا ہے کہ حق جلشانہ عرش پر بلا کیف ہے۔ صحابہ اور تابعین اور فقہا اور محدثین
سے نقل کئے ہیں۔ ملا علی قاری کی شرح قصیدہ بدء الامالی اور ابن ہمام حنفی مؤلف (علی قاری)
فتح القدیر کی مسایرہ اور عبدالعزیز بخاری حنفی کی کتاب کشف الاسرار شرح بزدوی (ابن ہمام، عبدالعزیز، بخاری)
اور ابو شکور حنفی کی تمہید کی عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ مذہب صحابہ و تابعین بعد
ائمہ وغیرہ ائمہ حنفیہ و غیر حنفیہ سب کا یہ ہے کہ حق جلشانہ کی خصوصیت عرش پر ہے

ہاتھ پاؤں منہ وغیرہ صفات معانی ظاہری پر محمول ہیں۔ اور کیفیات انکی مجہول ہیں۔ اور تاویل کرنا ان سب کی صحیح نہیں۔ منشا تاویل کا صرف اسقدر ہے کہ جب مجسمہ نے اس قسم کی آیات و احادیث سے خدا تعالیٰ کی جسمیت کا خیال کیا تو علما نے انکے الزام و سکات کے واسطے تاویل کرنا شروع کیا۔ نہ اس غرض سے کہ یہ معانی ماول مراد ہیں بلکہ اس غرض سے کہ جسمیت کا شبہ دفع ہو جائے۔ شعبی نے کہا ہے کہ متشابہات اللہ کا بھید ہے۔ اسکا سوال کرنا نہ چاہیئے اور یہ جو اس قول کے رد میں کہا ہے کہ اگر اسی طرح ہو تو قرآن بعلوم المعنے نہ رہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ قرآن کے نزول کا فائدہ صرف معانی کے سمجھنے میں منحصر نہیں۔ کہیں فقط ایمان ہی مطلوب ہوتا ہے چنانچہ متشابہات میں یہی منظور ہے جس طرح شریعت میں افعال مکلف کی دو قسمیں ہیں

(۱) جنمیں حکمت کی وجہ ظاہر ہو مثلاً نماز کہ اس میں معبود کی اطاعت اور منعم کی شکر گذاری ظاہر ہے۔ اور روزہ کہ نفس کی خواہش کو کمزور کرتا ہے۔ اور زکوۃ کہ اس سے مساکین کی حاجت برآری ہوتی ہے اور عیب بخالت زائل ہوتا ہے۔

(۲) جنکی حکمت کسی طرح ظاہر نہیں ہو سکتی۔ مثلاً اکثر افعال حج۔ اور تکلیف دونوں قسموں کے ساتھ آئی ہے تاکہ مکلفین کے مرتبوں میں انکی بجا آوری سے ترقی پیدا ہو۔ بلکہ دوسری قسم میں کمال اطاعت و فرمانبرداری بہت ظاہر ہوتی ہے اسی طرح قرآن کے کلمات میں دونوں قسمیں موجود ہیں تاکہ دوسری قسم میں قوت ایمان کا زیادہ ظہور ہو۔

ولایجری علیہ زمان۔ اور نہ اسپر کوئی زمانہ جاری ہوتا ہے متکلمین کی اصطلاح میں زمانے کی حقیقت صرف اسقدر ہے کہ وہ ایک متجدد (نوشوندہ) معلوم ہے جس سے دوسرے متجدد مبہم کا اندازہ رفع ابہام کے لئے کیا جاتا ہے۔ اور فلاسفہ کا یہ مذہب ہے کہ زمانہ محدد جہات (فلک اعظم) کی مقدار حرکت کا نام ہے اور یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جسمیں کسی عقلمند کو شبہ نہیں۔ فلاسفہ نے جو تعریف زمانے کی کی ہے وہ لی جائے یا متکلمین کی دونوں کے زمانے کا ثبوت اللہ تعالیٰ کے لئے

نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ خدا تعالیٰ کو نہ حرکت سے تعلق ہے اور نہ جہت سے۔ اور اسکی ذات قدیم میں تغیر کو گنجائش ہے مگر مجسمہ کے مذہب کے مطابق اللہ تعالیٰ کے وجود کا زمانی اور مکانی اور جہتی ہونا سب کچھ قباحتیں لازم آتی ہیں۔ *مجسمہ*

یاد رکھو کہ اللہ تعالیٰ کو جو باقی کہتے ہیں تو اسکی بقا سے یہ مراد نہیں ہوتی ہے کہ وجود پاک اسکا دو زمانوں میں رہتا ہے۔ اگلے زمانے میں بھی تھا اور پچھلے میں بھی ہے جیسا کہ بظاہر بقا متعدد زمانوں میں موجود ہونے کو کہا کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے لئے ایسی بقا ماننے میں یہ خرابی لازم آئیگی کہ وہ زمانی ہو جائیگا پس اسکی بقا کے اسیقدر معنے ہیں کہ وہ کبھی معدوم نہیں ہوسکتا۔ اور تمام زمانوں کے ساتھ اسکو مقارنت ہیگی۔ اور نہ قدم سے یہ مراد ہے کہ ہر زمانے سے پہلے زمانہ تھا اگر اسکے یہی معنے ہوتے تو اللہ تعالیٰ کو قدیم نہ کہا کرتے۔ اور اسی طرح جو کہا کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ازل میں بھی موجود تھا اور ابد میں بھی رہیگا اور اب بھی ہے اس سے یہ مراد نہیں ہوتی کہ اسکا وجود پاک ان زمانوں میں واقع ہے الغرض صرف اسیقدر ہوتی ہے کہ اسکو ان زمانوں سے مقارنت حاصل رہتی ہے مگر انکے ساتھ اس قسم کا تعلق نہیں ہوتا جیسا کہ زمانیات کو ہوا کرتا ہے۔ اور جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ اللہ تعالیٰ کا وجود زمانی نہیں ہے تو اسکے سامنے ماضی و حال و مستقبل کوئی چیز نہیں ہے اور اس صورت میں اشیاء متغیر کے جاننے سے اسکے علم میں تغیر نہیں آسکتا۔ تغیر جب آتا کہ زمانے کو اسکے معاملات میں دخل ہوتا۔ حاصل کلام یہ ہے کہ خدا تعالیٰ تمام زمانوں کے ساتھ اور تمام زمانوں سے پیشتر اور تمام زمانوں کے بعد موجود ہے اور تمام زمانوں سے مستغنی ہے اور کوئی زمانہ اسکا ظرف نہیں۔ اور زمانی اس چیز کو کہتے ہیں جسکا حصول ممکن نہ ہو مگر زمانے کے اندر۔ اور یہ بات بوجہ تغیر کے ہے جو اس چیز میں ہوتا اور معیار و مقدار اسکی زمانہ ہے۔ اور دلیل اس مسئلہ کی یہ ہے کہ زمانہ ایک ایسا متجدد ہے جسکے ساتھ متجدد است متغیر اشیا کا اندازہ کیا جاتا ہے مثلاً کہتے ہیں

کہ اسکی عمر دس سال کی ہے اور اسکی عمر پانچ برس کی ہے اسلئے تغیر تدریجی زمانی ہے اور تغیر دفعی آنی پس جس چیز میں تغیر نہیں اسکو زمانے کے ساتھ تعلق نہیں ہوتا اور ہم یہ ابھی بیان کر چکے ہیں کہ یہ جو مشہور ہیں کہ خدا تعالے ازل میں موجود تھا اور اس آن میں بھی موجود ہے اور ابد میں بھی موجود رہیگا۔ اس قول سے مراد یہ نہیں ہوتی کہ اللہ تعالیٰ کا وجود ان زمانوں میں واقع ہے۔ بلکہ یہ مراد ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے وجود کو ان زمانوں کے ساتھ صرف مقارنت ہے۔ مصنف نے جسقدر صفات تنزیہی ذکر کی ہیں اُن میں بعض اگرچہ بعض کو مستلزم ہیں مگر انکا علیحدہ علیحدہ ذکر تفصیل و توضیح کے لئے ہے۔

ولا یشبھہ شئ اور اسکے مشابہ کوئی شئے نہیں۔ یعنی کوئی چیز حق تعالیٰ کی قائم مقام کسی صفت میں نہیں ہو سکتی۔ اسلئے کہ اسکی ذات و صفات دونوں قدیم ہیں اور ممکنات کی ذات و صفات حادث۔ پس حادث قدیم کا قائم مقام اور مماثل کیونکر ہو سکتا ہے۔ سورۂ شوریٰ میں ہے لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ اسکی مثل کوئی چیز نہیں۔

ولا یخرج عن علمہ وقدرتہ شئ۔ اور اُسکے علم و قدرت سے کوئی شئے باہر نہیں۔ علم الٰہی کے تمام اشیا کو حاوی ہونے پر جو دلیل ہے اُس میں تین باتیں قابل تسلیم ہیں۔ (۱) علم اللہ تعالیٰ کی ذات سے منسوب ہے (۲) معانی کی ذات اور اُنکے مفہومات معلومیت کے مقتضی ہیں (۳) اللہ تعالیٰ کی ذات کو سب کے ساتھ برابر نسبت ہے۔ پس جب یہ تینوں باتیں مان لی جائینگی تو یہ بھی ماننا پڑیگا کہ جب اللہ تعالیٰ بعض معلومات کا عالم ہے تو کل کا ہی عالم ہوگا کیونکہ اسکے نزدیک سب برابر ہیں۔ منکرین کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ تمام معلومات کو نہیں جان سکتا اسلئے کہ جب کسی چیز کو جانے گا تو ضرور ہے کہ اسکے علم کو بھی جانیگا اور جب اس علم کو جانے گا تو اس علم کے علم کو بھی جانے گا کیونکہ یہ مفہوم بھی شئے اور مفہوم میں داخل ہیں۔ یہانتک کہ ہر ایک شئے کے علم کے ساتھ تسلسل کا لازم آجائیگا۔

اور یہ محال ہے۔ جواب اسکا یہ ہے کہ یہ تسلسل اضافات اور تعلقات میں ہے نہ اعیان اور موجودات میں۔ اسلئے کہ علم تعلق اور اضافت و نسبت کے قبیل سے ہے اور تعلقات کا تسلسل ممتنع نہیں ہے بلکہ اگر علم کو صفت حقیقی بھی مان لیں تب بھی یہ قباحت لازم نہیں آتی۔ اسلئے کہ علم کا علم وہی علم ہے کوئی غیر چیز نہیں۔

اور فلاسفہ کہتے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ کے لئے سب اشیاء کا علم تسلیم کیا جائیگا تو بڑی خرابی پڑجائے گی۔ اسی لئے یہ حکما اس ذات مقدس کو جزئیات کا عالم نہیں کہتے اور دلیل اپنے قول پر یوں لاتے ہیں کہ اگر خداوند تعالیٰ یہ جانے گا کہ زید ابھی اپنے گھر میں تھا پھر وہاں سے بازار کو چلا گیا تو اب یہ جاننا چاہئے کہ اسکے گھر میں ہونے کا جو پہلے علم تھا وہ بازار میں جانے کا علم حاصل ہو جانے کے وقت جاتا رہا یا نہیں۔ زوال کی صورت میں اللہ تعالیٰ کی ذات میں ایک صفت سے دوسری صفت کی طرف تغیر ماننا پڑے گا۔ اور دوسری صورت میں جہل اسکی ذات میں لازم آجائیگا۔ اور ان دونوں نقصانوں سے اسکی ذات پاک و بری ہے۔ ان حکما کے نزدیک جزئیات کا علم اللہ تعالیٰ کو انکی کلیات کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ مثلاً زید و عمر و خالد و ولید وغیرہ ان افراد متعدد کا علم جو شریک انسانیت ہوتے ہیں مطلق انسان کے ضمن میں ہو سکتا ہے کیونکہ اس صورت میں جزئیات میں تغیر آجانے سے ذات عالم میں تغیر نہیں آسکتا۔ جواب اسکا یہ ہے کہ یہ تغیر تعلقات علوم میں ہوتا ہے نفس علم میں نہیں ہوتا جس سے ذات باری میں تغیر یا جہل لازم آئے۔

بعض کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کو تو جانتا ہے مگر غیر چیز کا عالم نہیں ہے اسلئے کہ ایک شئے کا جو علم ہوتا ہے وہ دوسری شئے کے علم سے جدا ہوتا ہے ایک ہی علم سے کل چیزیں معلوم نہیں ہوتیں۔ اگر ایسا ہوتا کہ ایک ہی علم سب جگہ کام دے سکتا تو جو شخص ایک چیز کو جان لیتا اسی علم کے ذریعے سے دوسری چیزوں کو

بھی جان سکتا ہو۔ یہ بات غلط ہے تو صحیح یہ ہے کہ ہر شے کا علم جدا جدا ہوگا پھر اگر اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات کے سوا غیر کا بھی علم ہوگا تو ہر معلوم کے واسطے علیحدہ علیحدہ علم درکار ہوگا۔ اور معلومات غیر متناہی ہیں تو انکے علوم بھی غیر متناہی ہونگے۔ اور اللہ تعالیٰ کی ذات میں غیر متناہی علوم جمع ہونگے۔ اور یہ باطل ہے جواب اس شبہ کا یہ ہے کہ معلومات کے غیر متناہی ہونے سے علوم کا غیر متناہی ہونا واجب نہیں بلکہ معلومات کی کثرت کے ساتھ ایک ہی علم کے تعلقات کثیر ہو جاتے ہیں۔ ایک ہی علم کو ہر شے کے ساتھ علیحدہ علیحدہ تعلق پیدا ہو جاتا ہے اور تعلقات کے غیر متناہی ہونے سے محال لازم نہیں آتا۔ کیونکہ یہ امور اعتباری اور فرضی ہیں۔ البتہ امور موجودہ اور واقعی کا غیر متناہی ہونا محال ہے۔

قدرت کے عام ہونے کی بھی دلیل وہی ہے جو علم کی دلیل میں ہم ذکر کر چکے ہیں۔ یعنی قدرت کی بھی مقتضی ذات باری ہے کیونکہ قدرت بھی اور صفات باری تعالیٰ کی طرح اسکی ذات سے متعلق ہے اور قدرت کا اثر مقدور میں اسکے سے پیدا ہوتا ہے کہ وہ ممکن ہے۔ اگر اس میں امکان نہ ہو تو مقدوریت اسکی باطل ہو جائے۔ اسلئے کہ اگر ممکن نہ ہوگا تو یا واجب ہوگا یا ممتنع۔ اور یہ دونوں باتیں مقدوریت کے منافی ہیں۔ پس اثر قدرت کے واسطے امکان ضروری ہے۔ اور نتیجہ اسکا یہ نکلا کہ قدرت کا اقتضا ذات باری تعالیٰ کی طرف سے ہوتا ہے اور اشیا میں بوجہ امکان کے مقدوریت کی صلاحیت ہے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ذات باری کو تمام ممکنات کے ساتھ یکساں علاقہ ہے۔ جب یہ ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ کو بعض ممکنات پر قدرت ہے تو اسکے ساتھ ہی سب ممکنات پر بھی اسکی قدرت کا ثبوت بخوبی ہوتا ہے۔ اور اس دلیل کی بنیاد اثبات کے مان لینے پر ہے کہ معدوم کچھ چیز نہیں ہے۔ اور نہ معدومات میں کسی قسم کا امتیاز ہے۔ اور نہ انکے لئے مادہ و صورت ہے۔ بعض لوگ اثبات کو نہیں مانتے جیسے معتزلہ کہ انکے نزدیک معدومات ثابتہ اور متمیز ہیں۔ اور فلاسفہ کہتے ہیں کہ مادہ اور صورت ہر ایک

معدوم کے لئے ہے تو معتزلہ کے مذہب کے موافق جائز ہے کہ بعض معدومات
میں قدرت سے خارج ہونے کی کوئی مخصوصیت ہو۔ اور فلاسفہ کی رائے کے
مطابق جائز ہے کہ مادہ بعض ممکنات کے حدوث کے لئے طیار ہو اور بعض کے
لئے نہ ہو۔ مطلب ان دونوں رایوں کا یہ ہوا کہ ذات باریتعالی کو تمام ممکنات
سے یکساں نسبت نہیں ہے۔ اگر یکساں نسبت ہوتی تو ان میں تغائر کیوں
واقع ہو سکتا۔ یا در نگھو کہ علم قدرت سے عام ہے اسلئے کہ یہ تمام مفہومات
کو خواہ ممکن ہوں یا واجب یا ممتنع حاوی ہے بخلاف قدرت کے کہ اسکو صرف
ممکنات سے خصوصیت ہے۔ فلاسفہ یونان خدائے تعالی کی قدرت کے تمام
ممکنات پر حاوی نہونے پر یوں استدلال کرتے ہیں کہ اللہ تعالی یکتائے محض ہے
پھر اس سے دو اثر کیسے صادر ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ انکے نزدیک ایک فاعل سے
دو فعل صادر نہیں ہو سکتے۔ پس اول اول جو کچھ خدا سے ظہور میں آیا ہے
وہ عقل اول ہے۔ اور باقی چیزیں اللہ تعالی سے وسائط کے ذریعہ سے صادر
ہوئی ہیں۔ اس طرح کہ حق تعالی نے اول ایک عقل کو پیدا کیا۔ بعدہٗ اس عقل نے
ایک دوسری عقل اور ایک آسمان پیدا کیا۔ پھر دوسری عقل نے ایک تیسری　　ول مجرد
عقل اور ایک آسمان پیدا کیا۔ اسی طرح دس عقلیں اور نو آسمان پیدا ہوئے
فلاسفہ ان عقول کو جوہر مجردہ مانتے ہیں۔ اور متکلمین کہتے ہیں کہ سوا خدا کے
کوئی مجرد نہیں۔ جو لوگ عقول مجردہ کو ملائکہ خیال کرتے ہیں۔ وہ حکما کی اصطلاح
کو اسلام کے پردے میں چھپاتے ہیں۔ کیونکہ ملائکہ اجسام لطیف نورانی ہیں۔ اور
عقل ایک ایسا موجود ممکن ہے کہ نہ جسم ہے نہ جسمانی بلکہ جوہر مجرد ہے مادے سے
جسم کے ساتھ اسکا تعلق صرف تاثیر کے لئے ہے نہ تصرف و تدبیر کے لئے۔
جواب اسکا یہ ہے کہ یہ مسئلہ فلاسفہ کا غلط ہے کہ ایک ذات سے سوائے
ایک چیز کے صادر نہیں ہو سکتا۔ منجمین اور صابئین[1] کا قول یہ ہے کہ سیارے　　نین اور صا بئین

---

[1] مجوس بعض مفسرین کے صابئین کے مذہب کے باب میں کئی قول ہیں (۱) مجاہد اور حسن یہ کہتے ہیں (باقی صفحہ)

عالم کے مدبر ہیں۔ دنیا میں جاڑا گرمی برسات خوشی غم صحت مرض لڑائی ملاپ موت زیست جو کچھ ہوتا ہے وہ سب انہی کی تاثیرات کا نتیجہ ہے اور یہ تو بدیہی ہے کہ سورج کے سمت الراس سے دور و نزدیک اور متوسط ہونیکے سبب سے چاروں فصلیں پیدا ہوتی ہیں۔ موسم میں گرمی سردی اور اعتدال آتا ہے۔ مولود کے طالع کی تاثیر بھی سعادت و نحوست کے ساتھ ظاہر ہے۔ جواب اسکا یہ ہے کہ یہ امور عالم کی کارروائیوں کی علت نہیں ہو سکتے۔ اکثر ایسا دیکھا گیا کہ دو توام بچے پیدا ہوتے ہیں جنمیں سے ایک خوشحال فارغ البال اور دوسرا بے نوا رہتا ہے ایک نیک ہوتا ہے دوسرا بد۔ اور یہاں یہ نہیں کہہ سکتے کہ دونوں کی پیدائش میں تفاوت ہوگیا۔ کیونکہ بقدر ایک درجہ (تین سو ساٹھواں حصہ فلک کا) کے فرق پڑ جانے کے منجمین کے نزدیک احکام نہیں بدل سکتے۔ اسکے علاوہ جتنی دلیلیں علم نجوم کے مسائل پر ہیں وہ سب ظنی ہیں۔ اور پھر ہر ایک محقق نے بطور خود تحقیقات کی ہے یہانتک کہ کوئی مسئلہ اختلاف کثیر سے خالی نہیں رہا

م مجوس کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو شر پر قدرت نہیں ہے۔ اگر اسکی ذات سے شر بھی پیدا ہوتا تو وہ صاحب خیر بھی ہوتا۔ اور صاحب شر بھی ہوتا۔ اور خدا کو شریر کہنا کتنی بڑی گستاخی ہے۔ جواب اسکا یہ ہے کہ درحقیقت اللہ تعالیٰ خیر و شر دونوں پر قادر ہے مگر بوجہ ادب کے اسکو شریر کہنا ناجائز ہے۔ دیکھو اللہ تعالیٰ نے بندر اور سور اور کتا تینوں پیدا کئے ہیں۔ مگر اسکو یہ نہیں کہا کرتے کہ بندر کا

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۰۰) وہ مجوس میں سے ایک گروہ ہے اور یہود نہ انکا ذبیحہ کھاتے اور نہ انکے ساتھ نکاح بیاہ کرتے (۲) قتادہ کہتے ہیں کہ یہ لوگ فرشتوں کی عبادت کرتے ہیں اور سورج کیطرف دن میں پانچ بار نماز پڑھتے ہیں (۳) صحیح یہ ہے کہ وہ کواکب پرست ہیں اور دو قسم کے اعتقاد رکھتے ہیں۔ ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ نے عالم کو پیدا کیا اور یہ حکم دیا کہ کواکب کی تعظیم کرنا اور اسکو اپنی نماز اور دعا کا قبلہ بنانا چاہئے۔ دوسرے یہ کہ اللہ افلاک اور کواکب کا خالق ہے پھر عالم کے تمام معاملات برائی بھلائی صحت و مرض کو کواکب نے پیدا کیا ہے۔ اور سب چیزوں کے مدبر یہی ہیں۔ اسلئے بشر کو انکی تعظیم کرنا چاہئے اور یہ کواکب اسکی عبادت کرتے ہیں۔ ۱۲ منہ

خالق ہے یا شر کا خالق ہے یا گندے کا خالق ہے۔ اور لفظ شریر کا اطلاق اس ذات عالی پر اسلئے جائز نہیں کہ اس بات کا خیال پیدا ہوتا کہ اللہ تعالیٰ کے کاموں میں شر زیادہ ہے بنسبت نیکی کے جسطرح کسی آدمی کو کہتے ہیں کہ وہ شریر ہے تو مراد اس سے یہی ہوتی ہے کہ اسکی طبیعت میں شر غالب ہے اور دوسری وجہ اللہ تعالیٰ کو شریر نہ کہنے کی یہ ہے کہ اسکے سارے نام توقیفی ہیں یعنے انکا اطلاق اس ذات پاک پر شارع کے فرمان پر موقوف ہے۔

نظام اور اسکے تابعین کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ برے کام کے کرنے پر قادر نہیں کیونکہ اگر اس کام کو برا سمجھکر کرتا تو بیوقوفی اور بیہودگی لازم آتی اور جو نا سمجھی سے کرتا تو جہل لازم آتا۔ اور ان دونوں عیبوں سے اسکی ذات پاک ہے جواب اسکا یہ ہے کہ اسکے سامنے کچھ برا نہیں۔ وہ سب کا مالک ہے جو چاہتا ہے کرتا ہے اسکے سوا ہم یہ کہتے ہیں کہ کسی کو دخل نہیں ہے اور الزامی بھی جواب دیسکتے ہیں کہ اگر وہ کسی کام کو برا سمجھکر نہیں کرتا تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ کام اسکی قدرت سے باہر ہے۔

ابو القاسم بلخی اور اسکے مذہب کے معتقد یہ کہتے ہیں کہ جس طرح بندہ کام کرنے پر قادر ہے خدا کو اسطرح قدرت نہیں۔ کیونکہ بندے کے کام تین قسم کے ہیں۔ یا طاعت یا معصیت یا فعل عبث کہ نہ طاعت ہے نہ معصیت ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی ذات تینوں چیزوں سے پاک ہے جو بندہ اسکا ہے جب بندہ کوئی کام کرتا ہے تو جیسی اسکی منشا ہوتی ہے آدمی کے خیال آسکے کام پر اعتبارات پیدا ہوجاتے ہیں۔ اور جو اللہ کا کام ان اعتبارات سے خالی ہے نہیں ممکن ہے کہ اس سے اسی طرح کا کام ظہور میں آئے جیسے بندے سے ہوتے ہیں۔ کیونکہ وہ اوصاف انکو لاحق ہوں کیونکہ بندہ جو کام کرتا ہے اگر کسی مصلحت کی وجہ سے کرتا ہے تو وہ کام طاعت میں شمار پاتا ہے۔ یا کسی شہوت کی غرض سے کرتا ہے تو وہ کام معصیت ہوتا ہے۔ یا اسکا کام ان دونوں سے خالی ہوتا ہے۔ یہی عبث ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے

جملہ کام غرض سے خالی ہوتے ہیں [illegible] مقصود نہ عبث کیونکہ صاحب غرض محتاج ہوتا ہے اپنی تکمیل نفس کے لئے اور اللہ کا ہر کام حکمت کے ساتھ ہے جسکی حقیقت دوسرے کو معلوم نہیں اور حکمت کا فائدہ مخلوق کی طرف رجوع کرتا ہے جناب باری کو کسی طرح کا فائدہ نہیں۔

ولہ صفات۔ اور اللہ تعالیٰ کے لئے صفات ہیں۔ یاد رکھو کہ اللہ تعالیٰ کی صفات دو قسم کی ہیں ایک سلبی دوسری ثبوتی۔ سلبی [illegible] اللہ تعالیٰ کی ذات پاک منزہ ہے جیسے جسم نہ ہونا جوہر نہ ہونا عرض نہ ہونا محتاج نہ ہونا۔ اور صفات ثبوتی وہ ہیں جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے لئے ثابت ہیں [illegible] اور انکی بھی دو قسمیں ہیں [illegible] صفات ذات [illegible] صفات فعل۔ صفات ذات [illegible] کمالی [illegible] اور اللہ تعالیٰ اس کمال [illegible] اور وہ صفات کمال [illegible] ساتھ اور اشعریہ ماتریدیہ کے نزدیک [illegible] اور صفات فعل [illegible] کمال ہے مثلاً پیدا کرنا [illegible] تعالیٰ [illegible] ہیں اسکے کمال ہے۔ پس [illegible] اللہ تعالیٰ [illegible] پیدا کر سکتا ہو اور دوسرے زمانے میں پیدا نہ کر سکتا ہو۔ اسی طرح رازق ہونا [illegible] ان سب پر قدرت ہونا کمال ہے۔ اور یہ نہیں ہو سکتا کہ یہ صفات جس زمانے میں کہ مصلحت نہ ہو اس سے صادر نہ ہو سکیں وہ ہر زمانے میں اسکے صدور پر قادر ہے

علمائے معتزلہ کے نزدیک صفات ذات و صفات فعل میں اس طرح فرق ہے کہ جن اوصاف الٰہی میں اثبات و نفی جاری ہو سکتے ہیں وہ تو صفات فعل ہیں جیسے [illegible] معتزلہ

کہ اللہ تعالیٰ نے فلاں کے بیٹا پیدا کیا یا اُسکے بیٹا پیدا نہ کیا یا زید کو رزق بخشا اور خالد کو رزق نہ بخشا۔ پیدا کرنا اور رزق بخشنا صفات فعل ہیں اور جنہیں نفی جاری نہو سکے وہ صفات ذات ہیں۔ جیسے علم اور قدرت کہ یہ نہیں کہہ سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عالم یا قادر نہیں ہے۔ معتزلہ کے نزدیک کلام اور ارادہ بھی صفات فعل ہیں داخل ہیں کیونکہ ان میں نفی جاری ہو سکتی ہے چنانچہ قرآن میں ہے وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ تمپر دشواری نہیں چاہتا وَ لَا يُكَلِّمُهُمُ اللهُ اُن سے بات نہ کریگا۔ پس معتزلہ کے نزدیک یہ دونوں حادث ہیں۔ اور شیخ اشعری کی یہ رائے ہے کہ جن اوصاف کی نفی سے نقصان پیدا ہوتا ہو وہ صفات ذات ہیں ورنہ صفات فعل۔ چنانچہ حیات کی نفی سے موت اور قدرت کی نفی سے عجز اور نفی علم سے جہل لازم آتے ہیں تو یہ صفات ذات ہیں اسی طرح ارادے کی نفی سے مجبوری اور کلام کی نفی سے خاموشی یا گونگاپن لازم آتا ہے اور یہ جناب الٰہی کے حق میں نقصان اور عیب ہے۔ پس ارادہ اور کلام بھی صفات ذات میں داخل ہیں۔ اور قرآن میں جو وارد ہے وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ۔ اور وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللهُ یہاں ارادہ و کلام مطلق کی نفی نہیں کی گئی ہے بلکہ ان میں سے ایک ایک فرد کی نفی مقصود ہے جو نقصان اور عیب کا موجب نہیں۔ ہاں اگر مطلق ارادے اور کلام کی نفی ہوتی تو ضرور نقصان لازم آتا اور صفات ذات میں شمار نہ پاتے۔ دیکھو یوں تو قدرت کی ایک فرد کی بھی نفی کرتے ہیں مثلاً خدا کو اپنے شریک پر قدرت نہیں ہے۔ پھر اس سے نقصان اُس ذات پاک میں کب پیدا ہو سکتا ہے۔ تو وجہ یہ ہے کہ قدرت مطلق کی نفی نہیں ہوتی۔ علمائے ماتریدی کہتے ہیں کہ جن صفات کی اضداد کے ساتھ خدا تعالیٰ کی توصیف نہ کرسکیں وہ صفات ذات ہیں۔ اور جنکی اضداد کے ساتھ خدا تعالیٰ کا وصف ہو سکے وہ صفات فعل ہیں۔ چنانچہ رحمت غضب رضا وغیرہ کے اضداد کے ساتھ بھی اللہ تعالیٰ موصوف ہو سکتا ہے تو یہ صفات فعل ہیں اور حیات و علم و قدرت وغیرہ کے اضداد مثلاً موت یا جہل یا عجز وغیرہ کے ساتھ خدا تعالیٰ کا اتصاف ممتنع ہے تو یہ صفات ذات ہیں۔ یہ نہیں

ہو سکتا کہ خدا کبھی عالم ہو کبھی جاہل ہو۔ ایک زمانے میں قادر ہو اور دوسرے زمانے
میں قادر نہ ہو کسی زمانے میں زندہ ہو کسی زمانے میں مردہ ہو۔ صفات الٰہی کے انکار
میں جیسا کہ مذہب شیعہ امامیہ اور فلاسفہ کا ہے تعطیل لازم آتی ہے۔ اور مذہب امامیہ
تعطیل مردود ہے۔ جہمیہ بھی نفی صفات کی کرتے ہیں۔ عمدہ اور عین توحید یہ ہے کہ جہمیہ
خدا کو تعطیل اور تشبیہ دونوں سے منزہ جانیں۔

تعطیل اسے کہتے ہیں کہ اس ذات مقدس کے لئے صفات کمال ثابت نہ کریں
اور تشبیہ یہ ہے کہ اُسکے واسطے صفات کمال اس طور پر ثابت کریں کہ مخلوق کے ساتھ
مشابہت پیدا ہو جائے۔ اور مثال دونوں قسموں کی اسطرح ہے کہ جب کہیں کہ خدا
عالم نہیں یا عالم کا اطلاق خدا پر نہ کرنا چاہئے یہ تعطیل ہوگی اسلئے کہ صفت علم
سے کہ جو صفت کمال ہے اُسکو معطل اور معرا کر دیا۔ اور اگر یوں کہیں کہ جس طرح
ہم عالم ہیں یہ تشبیہ ہے اسلئے کہ خدا کو صفت علم میں مخلوق سے مشابہ کر دیا اور
اگر کہیں کہ خدا عالم ہے اسطرح کہ ہمارے علم سے اُسکے علم کو کسی طرح مشابہت نہیں
یہ صورت علم کے اثبات اور تشبیہ کی نفی کی ہے۔ ہمارا علم عدم کے بعد حاصل ہوا
ہے اور خدا اس سے منزہ ہے کہ اُسے علم جہل کے بعد حاصل ہوا ہو۔ اور ہمکو کسی
شئے پر علم جب آتا ہے کہ اسکا مفہوم خاطر نشین ہو جائے اور یہ ہمارے نقصان کی وجہ
سے ہے اور خدا محل حوادث ہونے سے منزہ ہے۔ اور چیز جب غائب ہو جاتی ہے تو
ہمارا علم بھی زائل ہو جاتا ہے اور خدا میں علم کا زوال محال ہے اور ہمارا علم مخلوق کا
معلول ہے اور خدا کے علم کے واسطے علت کی ضرورت نہیں۔ حاصل یہ ہے کہ
خدا کے لئے اشیاء کا علم اسطرح ثابت کرنا چاہئے جسمیں کمال پیدا ہو۔ اور نقصان
کے وجوہات جو ہمارے علم میں لازم ہیں اُنکی نفی کرنا چاہئے۔

ازلیۃ۔ اور وہ سب صفتیں ازلی ہیں۔ ازلی اُس شئے کو کہتے ہیں جسکی ابتدا
نہ ہو۔ صفات ذات اور صفات فعل کی ازلیت میں فرق نہیں ہے۔

واضح رہے کہ عقلا کی رائے اس مسئلے میں باہم بڑا اختلاف رکھتی ہے

اللہ تعالی کی ذات پاک کے ساتھ حادث یعنی وہ چیز جو پہلے نہ تھی اور پھر ہو گئی قائم
مجوسیہ ہو سکتی ہے یا نہیں۔ تمام مذاہب کے اکثر فرقے تو اسکے منکر ہیں۔ مگر مجوس کہتے
ہیں کہ جو حادث صفات کمالیہ میں سے ہے وہ اللہ تعالی کی ذات کے ساتھ قائم
کرامیہ ہو سکتا ہے۔ اور کرامیہ کہتے ہیں کہ صفات کمال ہی پر کیا موقوف ہے ہر ایک
حادث خدا کی ذات کے ساتھ قائم ہو سکتا ہے جبکہ خدا کو مخلوق کے ایجاد کرنے
میں اسکی احتیاج پڑے۔ کرامیہ یہ بھی کہتے ہیں کہ جو حادث خدا کی ذات سے قائم
ہوتا ہے اسکا نام حادث ہے۔ اور جو اسکی ذات سے قائم نہیں ہو سکتا اُسے
محدث کہا کرتے ہیں حادث نہیں کہتے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اُنکے نزدیک
دونوں اصطلاحوں میں فرق ہے۔

اب ہم اُن لوگوں کی طرف سے دلائل بیان کرتے ہیں جو اس بات کے قائل ہیں
کہ خدا کی ذات حوادث سے پاک ہے۔

دلیل اول۔ اگر حادث کا قیام ذات باری کے ساتھ جائز ہوتا تو لازم آتا ہے
کہ وہ ازل میں بھی جائز ہوتا اور یہ بات غلط ہے۔ کیونکہ حادث کے قائم کرنے کی
قابلیت ذات باری تعالی میں ہے۔ اور وہ قدیم ہے تو قابلیت بھی قدیم ہوگی۔
اور جب قابلیت قدیم ہوئی تو یہ قابلیت ہمیشہ ہی چاہے گی کہ باری تعالی کی ذات
کے ساتھ حوادث قائم رہیں۔ کیونکہ قابلیت کے یہی معنے ہیں کہ ذات باریتعالی
کا حوادث کے ساتھ متصف ہونا جائز ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اس صورت میں حوادث کا
قدیم ہونا ثابت ہو جائیگا۔ اور جب وہ قدیم ہونگے تو حادث کیسے ہو سکتے ہیں۔
کیونکہ حادث قدیم کی ضد ہے۔

دلیل دوم۔ خدا کی جتنی صفتیں ہیں وہ سب عمدہ اور کامل ہیں۔ اور
اسکی ذات پاک کو اُن سے کمال حاصل ہے۔ جبکہ خدا کو بعض وقت وہ صفت اپنے
حدوث کی وجہ سے حاصل نہ ہوگی تو اسکی تکمیل میں نقصان رہیگا اور خدا کے لئے
نقصان ثابت کرنا محال ہے تو ضرور ہے کہ خدا کی صفت شئے حادث واقع ہو سکیگی

ورنہ اُسکے حدوث کے قبل اسکی ذات پاک کا اُس صفت سے خالی ہونا لازم آجائیگا

جو بڑا نقصان ہے۔

دلیل سوم۔ خدا تعالیٰ پر کوئی چیز اثر نہیں کرسکتی۔ اور جب یہ مان لیا جائے

کہ کبھی کبھی کوئی حادث اُسکی ذات کے ساتھ قائم ہوجاتا ہے تو یہ لازم آئیگا کہ اسکی ذات

غیر سے متأثر ہوجاتی ہے اور یہ محال ہے۔

کرامیہ اپنے مذہب کی تائید میں بیان کرتے ہیں (۱) سب کا اس بات پر اتفاق ۱

ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم اور سمیع و بصیر ہے اور یہ تینوں صفتیں اسی وقت خدا میں موجود

ہوسکتی ہیں جبکہ وہ موجود ہو جس سے کلام کیا جائے اور جسکی بات سنی جائے جسکو

دیکھا جائے اور یہ تینوں حادث ہیں تو وہ اوصاف بھی حادث ہونگے۔ (ج) یہ

تینوں صفتیں خدا کی قدیم ہیں۔ ہاں اسکا تعلق اُن تینوں چیزوں کے ساتھ حادث

ہے۔ اور اسمیں کوئی مضائقہ نہیں۔

(۲) اللہ تعالیٰ جہان کو موجود کر دینے کے بعد اسکا خالق قرار پاتا ہے۔ اور اس

جہان میں جو کچھ واقعات گذرتے ہیں انکا علم اسکی ذات سے قائم ہونیکے سبب

وہ جہان بنتا ہے۔ اور سب حادث ہیں تو اللہ تعالیٰ کی خالقیت اور عالمیت بھی

حادث ہونگی۔ (ج) یہ سب تغیر تعلقات میں آتے ہیں اسلئے کہ علم اللہ تعالیٰ کی صفت

قدیم ہے جب معلوم سے متعلق ہوا تو اس صفت کے تعلق میں تغیر آیا۔ کیونکہ معلوم کے

وجود سے پہلے کسی سے متعلق نہ تھا۔ اور صفت خالقیت کا تعلق بھی مخلوقات

کے متغیر ہونے سے متغیر ہوا ہے نہ بطور خود اُس صفت میں تغیر آیا ہے۔

فائدہ۔ کرامیہ کہتے ہیں کہ اہلسنت جو نسخ کے قائل ہیں اس سے بھی خدا

کی صفات کا حادث ہونا ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ نسخ یا دور کرنا ایسے حکم کا ہے جو خدا کی

ذات سے قائم تھا یا اسکو انتہا کو پہونچا دینا ہے۔ اور یہ دونوں بصورت عدم

بعد الوجود ہیں پس حادث ہوئے۔

(ج) نسخ سے مراد یہ ہے کہ ایک چیز سے حکم کا تعلق ختم ہوجاتا ہے یا مرتفع ہوجاتا ہے

حکم کی ذات میں تغیر نہیں آتا اسکے تعلق میں تغیر آجاتا ہے۔ کیونکہ نسخ کے معنے یہ ہیں کہ مصلحت قدیم کسی چیز کے ساتھ بموجب اقتضائے وقت کے متعلق ہوجائے جیسے ابتدائے اسلام میں ترک جہاد مصلحت تھا اسی لئے آیت لَکُمْ دِیْنُکُمْ وَلِیَ دِیْنِ (یعنے تمکو تمہاری راہ اور مجھکو میری راہ) نازل ہوئی اور اسلام کے قوت پکڑ لینے کے بعد مصلحت جہاد میں پیدا ہوئی۔ اور حکم ہوا اُقْتُلُوْھُمْ حَیْثُ ثَقِفْتُمُوْھُمْ (یعنے ان کو جہاں پاؤ قتل کرو)۔

قائمۃ بذاتہ۔ اور وہ سب صفتیں قائم ہیں اسکی ذات سے۔ کیونکہ صفت وہی ہوسکتی ہے جو موصوف کے ساتھ قائم بھی ہو۔ اگر موصوف کے ساتھ قائم نہ ہوئی تو وہ صفت نہ ہوگی لیکن اس مثال میں کہ زید بکر کو مارتا ہے۔ صفت مارنے کی بکر کے ساتھ قائم ہوتی ہے جو مفعول ہے نہ زید کے ساتھ جو اس کا کرنے والا ہے تو وجہ اسکی یہ ہے کہ مارنا زید کی صفت حقیقی نہیں ہے بلکہ صفت اعتباری مجازی ہے اور جسکو چوٹ پہونچی ہے در اصل اسکی صفت ہے اسلئے قیام اسکا بکر کے ساتھ مانتے ہیں۔ پس جو صفت اپنے موصوف سے منفصل ہوتی ہے وہ کسی طرح صفات حقیقی میں شمار نہیں پاسکتی۔ مگر معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ کلام اللہ تعالیٰ کی صفت ہے حالانکہ وہ غیر کے ساتھ قائم ہے۔ اسلئے کہ یہ لوگ کلام نفسی الٰہی کے قائل نہیں بلکہ کلام الٰہی کو مخلوق اور حادث بتاتے ہیں۔ انسانوں کا جو کچھ تلفظ اور عبارت ہے اسی کے ساتھ کلام الٰہی کا قیام بتاتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ کلام لفظی خدا کے ساتھ قائم نہیں ہوسکتا۔ یہ تو بندوں کا تلفظ ہے انہی کے ساتھ قیام پکڑتا ہے۔ مگر حق یہ ہے کہ معتزلہ کی مراد یہ ہے کہ کلام اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے نہیں ہے اور انکا مقصود یہ نہیں ہے کہ کلام اللہ تعالیٰ کی صفت بھی ہے اور اسکے ساتھ قائم بھی نہیں ہے۔ کیونکہ جس جس وصف کو وہ اللہ تعالیٰ کی صفات میں جانتے ہیں اسکا قیام بھی ذات الٰہی کے ساتھ مانتے ہیں پس مصنف کی یہ عبارت قائم بذاتہ توضیح مطلب اور بیان حال کے لئے ہے نہ معتزلہ پر رد کرنے کی غرض سے۔

معتزلہ

وھی لاھو ولا غیرہ۔ اور وہ صفات نہ عین ذات ہیں نہ غیر ذات۔ خلاصہ
اور امامیہ کے ایک بہت بڑے شبہ کا یہ جواب ہے۔ اور یہاں تفصیل کی ضرورت ہے
توضیح مقام کے لئے بیان کرتا ہوں کہ علمائے اہلسنت اور مخالفین سب اسبات کے
تو قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ زندہ ہے اور زندگی اسکی صفت ازلی ہے اور وہ عرض نہیں
ہے اسلئے کہ حیز سے بری ہے۔ اسی وجہ سے اسکے لئے فنا بھی ممکن نہیں بخلاف
عرض کے کہ اسکو بقا محال ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ عالم ہے اور علم اسکی صفت
ازلی ہے تمام ممکنات اور ممتنعات سے متعلق ہے اور نہ وہ عرض ہے اسی لئے
واجب البقا ہے اور نہ وہ بدیہی ہے اور نہ نظری وکسبی ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ
کی باقی اور صفات بھی ازلی ہیں۔ اعراض اور کیفیات نہیں ہیں اختلاف اسمیں ہے
کہ جسطرح ہماری صفات زائد ہیں ذات پر تو کیا خدا تعالیٰ کے لئے بھی ایسی صفات
ہیں جو اسکی ذات پر زائد ہوں۔ پس فلاسفہ اور شیعہ امامیہ کا یہ مذہب ہے کہ اللہ
تعالیٰ کی صفات حقیقی یعنی صفات کمال اسکی ذات پر زائد نہیں ہیں بلکہ ذات اور صفت
دونوں ایک ہیں عین ذات سے سب اوصاف کے کام نکلتے ہیں۔ مثلاً ہم اشیا کو
ایک ایسی صفت سے جانتے ہیں جسکا نام علم ہے اور خدا خود اپنی ذات سے جانتا
ہے اور ہمکو اشیا پر قابو ایک صفت کی وجہ سے ہے جسے قدرت کہتے ہیں۔ اور
خدا کو اپنی ذات پاک سے سب پر قابو ہے سوائے ذات کے علیحدہ صفت قدرت
اسکو حاصل نہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ جو کام ہم میں صفات سے نکلتا ہے وہ خدا
تعالیٰ کی ذات خود انجام دیتی ہے۔ اور وجہ اسکی یہ بیان کرتے ہیں کہ صفت وجودی
کا خدا تعالیٰ کے لئے ثابت کرنا اسکی ضد کی نفی کی طرف کھینچتا ہے۔ مثلاً خدا کے واسطے
صفت علم کا ثابت کرنا نفی جہل کی طرف لیجاتا ہے۔ جب کہتے ہیں کہ خدا عالم ہے
تو اسکے معنے یہ ہوتے ہیں کہ جاہل نہیں ہے۔ اسی طرح سب صفات پر قیاس
کرلینا چاہئے۔ یہ لوگ اپنے ان خیالات کو کمال توحید سمجھتے ہیں۔ ابن بابویہ نے
اپنی کتاب توحید میں کہا ہے کہ اگر ہم کہیں کہ یہ تمام صفات ذات الٰہی سے علیحدہ موجود

ہیں اور خدا ان سے متصف ہے تو بیشک ہم پر یہ الزام عائد ہو گا کہ ہم نے خدا کے لئے کئی چیزیں ایسی ثابت کیں جو ہمیشہ اُسکے ساتھ رہتی ہیں اور اس سے تعدد الٰہ لازم آتا ہے کیونکہ ان اوصاف کے اثبات سے یہ مراد ہوتی ہے کہ خدا ہمیشہ علیم و حی و سمیع و بصیر وقادر ہوتا ہے اور جب ان صفات کو موجود نہ مانیں اور انکی اضداد کی نفی کی طرف متوجہ نہ ہوں تو اس سے یہ نتیجہ نکلے کہ خدا واحد و یگانہ ہے اور کوئی اور چیز اُسکے ساتھ نہیں اور صفات افعال صفات ذات کی طرح نہیں۔ اسلئے کہ یہ کہنا جائز نہیں ہے کہ خدا ہمیشہ غضب یا رحمت کرنے والا ہے جسطرح یہ کہنا جائز ہے کہ خدا ہمیشہ عالم یا قادر ہے (انتہیٰ ملخصاً) اسی واسطے یہ شیعہ امامیہ کہتے ہیں کہ اسمائے حسنیٰ کا اطلاق خدا پر نادرست ہے اور ان میں سے بعض جائز بھی کہتے ہیں مگر یہ رائے صحیح نہیں کہ "صفات الٰہی عین ذات الٰہی ہیں" اور دلیل اسپر یہ ہے کہ اگر مثلاً علم اور قدرت دونوں میں ذات ہوتے تو علم اور قدرت ایک ہی چیز ہو جاتے۔ علم میں قدرت ہوتا اور قدرت عین علم سے اور دونوں جو کچھ مفہوم ہوتا وہ ایک ہی چیز ہوتی اور یہ محض غلط ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر خدا کی ذات میں اور اُسکے عالم ہونے اور حی ہونے اور قادر ہونے میں کوئی فرق نہ ہوتا تو عالم اور قادر اور حی کا حمل خدا کی ذات پر بے معنی ہوتا اور یہ کہنا کہ خدا عالم ہے یا قادر ہے یا حی ہے مہمل ہوتا۔ اسلئے کہ کسی شئے کا اُسکی ذات پر حمل کرنا لغو ہے۔ مثلاً یوں کہنا کہ انسان انسان ہے۔ اس قسم کے حمل کو حمل اولی کہتے ہیں۔ حالانکہ اقوال بالا بالاتفاق جائز اور بامعنے ہیں اور ان سے فائدہ صحیح حاصل ہوتا ہے ان میں اور حمل اولی کی مثال میں بڑا تفاوت ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ ان اوصاف میں اور ذات باری میں مغائرت ہے اگر مغائرت نہ ہوتی تو انکا حمل اُس ذات پر ایسا ہوتا جیسے کوئی کہے کہ ذات باری ذات باری ہے۔ اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ ذات باری اور صفات ایک شئے نہیں ہیں تو جزئیت بھی ثابت نہیں ہوسکتی۔ یعنی یہ بھی نہیں تسلیم کرسکتے کہ صفات عین ذات نہیں تو ذات کے اجزا میں سے ہوں گے۔

اشاعرہ کہتے ہیں کہ صفات الٰہی زائد ہیں ذات حق تعالیٰ پر عالم ہے ایک علم کے

ذریعہ سے اور تقادر ہے قدرت کے ذریعہ سے اور مرید ہے ارادے کے وسیلے سے اور سمیع ہے سمع کے توسط سے اور بصیر ہے بصر کی وجہ سے اور حی ہے حیات کی وجہ سے ہے۔

معتزلہ اور بعض معتزلہ بعض صفات کو زائد مانتے ہیں جیسے قدرت علم ارادہ وغیرہ اور بعض کو غیر زائد۔ جو لوگ ذات الہی اور صفات الہی کو ایک ہی چیز اور ایک ہی مفہوم مانتے ہیں۔ وہ اشاعرہ پر یوں اعتراض کرتے ہیں (۱) صفات باری تعالیٰ کو اسکی ذات پر زائد مانا جائیگا تو بہت سے قدیم اور الٰہ ثابت ہو جائینگے۔ اور اسمیں ابطال توحید ہے۔ کیونکہ صفات زائدہ کو علمائے اشاعرہ موجودات قدیم مانتے ہیں۔ اور ذات الہی سے مغائر بتاتے ہیں (۲) خدا تعالےٰ اپنے کمال میں دوسرے کا محتاج نہیں۔ اور جب صفت زائد کا اسکے ساتھ قیام مانیں گے تو لازم آئیگا کہ وہ خود تو ناقص ہو اور غیر سے اسکو کمال حاصل ہو۔ اسی قسم کے اعتراضوں سے بچنے کے لئے

ماتریدیہ ماتریدیہ نے کہا ہے کہ صفات الہی ذات الہی کی نہ عین ہیں نہ غیر ہیں۔ اس صورت میں قدم غیر اور تعدد قدما کی قباحت نکل گئی۔ اور دلیل اس بات پر کہ یہ اوصاف نہ خود اللہ تعالیٰ ہیں یہ ہے کہ وصف عین موصوف نہیں ہوتا۔ مثلاً اگر کوئی کہے کہ میرا معبود علم ہے یا ارادہ ہے تو یہ بات باطل ہے بلکہ یوں کہے تو درست ہوگا کہ میرا معبود عالم ہے اور علم اسکی صفت ہے یا میرا معبود صاحب ارادہ ہے اور ارادہ اسکی صفت ہے پس مراد لا ہو سے یہ ہے کہ صفات اور ذات الہی ایک چیز نہیں جیسا کہ مذہب فلاسفہ اور امامیہ کا ہے اور لا غیرہ سے یہ ہے کہ نہ صفات ذات الہی سے جدا ہیں تاکہ منفصل ہو جائیں۔ کیونکہ غیر اس چیز کو کہتے ہیں جسکی فنا و بقا کا تعلق ذات باریتعالیٰ کے سوا اور سے ہو یا ایک کا عدم دوسرے کے موجود ہوتے ممکن ہو۔ اور یہ بات ذات خدا اور صفات خدا کے حق میں روا نہیں۔ یہاں غیر کے معنے یہ ہیں کہ ذات سے منفصل اور علیحدہ نہیں۔ اور نقیض عین مراد نہیں۔ پس ارتفاع نقیضین لازم نہ آیا۔ دیکھو لالٹین میں ایک شمع روشن کرنے سے وہ شمع سرخ آئینہ میں سے سرخ

اور زرد میں سے زرد اور سبز میں سے سبز نظر آتی ہے۔ حالانکہ مختلف رنگ کی شمعیں نہ تو اس شمع کی عین ہیں نہ غیر۔

یہ بھی اعتقاد کرنا چاہئے کہ ایک صفت خدا کی دوسری صفت کی نہ عین ہے نہ غیر ہے۔ عین اس وجہ سے نہیں کہ مثلاً قدرت مقدور سے متعلق ہوتی ہے نہ معلوم سے۔ اسی طرح علم معلوم سے متعلق ہوتا ہے نہ مقدور سے۔ اور غیر اس وجہ سے نہیں کہ ایک صفت کا فنا دوسرے کی بقا کے ساتھ ممکن نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایک صفت دوسرے کی غیر نہیں ہے۔ اسی طرح عین بھی نہیں ہے۔

وھی العلم والقدرۃ والحیاۃ والقوۃ والسمع والارادۃ والمشیۃ والفعل والتخلیق والترزیق والکلام اور وہ صفتیں علم اور قدرت اور حیات اور قوۃ اور سننا اور دیکھنا اور ارادہ کرنا اور چاہنا اور کام کرنا اور پیدا کرنا اور روزی دینا اور کلام کرنا ہے۔ یہ سب صفات ازلی ہیں مگر حق تعالیٰ کے لئے ہیں نہ جان ہے نہ آنکھ ہے نہ کان ہے نہ دل ہے نہ دماغ ہے۔ یعنی یہ صفتیں اس میں یوں نہیں ہیں جیسے انسان اور حیوان میں پائی جاتی ہیں۔ کیونکہ انکی صفات اعضا سے متعلق ہیں۔ اور اللہ کی ذات پاک ان سب سے بری ہے۔ اور باوجود اسکے سب صفات اس میں کامل طور پر موجود ہیں۔ اور ان صفات میں ترتیب نہیں ہے کہ ایک سے دوسری پہلے پیدا ہوئی ہو۔ جیسے بندوں میں پہلے زندگی آئی پیچھے علم پھر قدرت آئی اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہے۔ کیونکہ جب ایسی بات ہوتی تو بعض صفتیں اللہ تعالیٰ کی حادث ہوتیں۔ اور جب تک اسکو یہ صفتیں حاصل نہ ہوتیں تو ناقص رہتا۔ اور حق تعالیٰ کی ذات قدیم عیب و نقصان سے پاک ہے۔ اور ان صفات کے قدم سے انکے متعلقات کا قدم لازم نہیں آتا کیونکہ یہ ہوسکتا ہے کہ صفت قدیم ہو اور اشیاء کے ساتھ اسکا تعلق حادث ہو۔

وھو متکلم اور خدا تعالیٰ کلام کرنے والا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے پر انبیاء علیہم السلام کا اجماع ہے اسلئے کہ بطور تواتر کے ثابت ہوا ہے کہ تمام انبیاء اللہ تعالیٰ کے لئے کلام ثابت کرتے تھے کیونکہ وہ اپنی امتوں سے کہا کرتے تھے کہ

اللہ تعالیٰ نے یہ حکم دیا ہے اور اس کام کے کرنے سے اُس نے منع کیا ہے اور اس نے یہ خبر دی ہے۔ (ب) رسول کا صدق موقوف ہے اسپر کہ اللہ تعالیٰ اسکی تصدیق کرے اور اللہ تعالیٰ کی تصدیق رسول کی نسبت یہ ہے کہ رسول کے سچا ہونے کی خبر دے۔ اور اللہ تعالیٰ کا خبر دینا ہی کلام الٰہی ہے پس جس صورت میں رسول کا صدق موقوف ہوا اللہ تعالیٰ کے کلام پر تو اللہ تعالیٰ کا کلام رسول کی زبان سے ثابت کرنا دور ہے۔

(ج) اللہ تعالیٰ کا رسول کی تصدیق کرنا کلام نہیں ہے بلکہ وہ یہ ہے کہ اُسکے دعوے کے مطابق معجزہ ظاہر کر دے کیونکہ وہ معجزہ رسول کی تصدیق پر دلالت کرتا ہے۔ اور یہ ضرور نہیں کہ اُسکے ساتھ خدا کا کلام بھی ثابت ہو۔ ہاں اگر وہ معجزہ اسی قسم کا ہوگا تو کلام الٰہی بھی ثابت ہو جائیگا جیسے قرآن شریف ہے کہ اوّلاً اس سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ کلام بندے کی قوت سے باہر ہے۔ پھر اُس سے آنحضرتؐ کے دعوٰی کی تصدیق ہوتی ہے۔ اور اگر وہ معجزہ کلام کی قسم سے نہ ہوگا کوئی اور چیز ہوگا تو وہاں کلام الٰہی کا اثبات نہ ہوگا۔

بکلام هو صفة له ازلية۔ ایسے کلام کے ساتھ جو اُسکی صفت ازلی ہے۔ اور اُسکی ذات کے ساتھ قائم ہے اسے کلام نفسی کہتے ہیں اور یہ غیر مخلوق ہے کہ ازل سے ابد تک اُسکو حاصل ہے اُسکے سبب سے جس سے چاہتا ہے کلام کرتا ہے کتب سماویہ کو باوجودیکہ الفاظ و عبارات سے مرکب ہیں کلام الٰہی سے کہتے ہیں کہ یہ سوا خدا کے کسی اور کی تصنیف و تالیف نہیں ہیں۔ بلکہ اُنکو خاص اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام نفسی کے سمجھنے کے لئے رسولوں پر نازل کیا ہے۔ ان الفاظ و عبارات کو کلام لفظی بولتے ہیں

حنفیہ کلام نفسی کے معنے بیان کرنے میں علمائے حنفیہ کی عبارتیں مختلف ہیں کبھی اُس سے انہی الفاظ و عبارات کے معنے مراد رکھتے ہیں۔ اور کبھی کہتے ہیں کہ وہ ایک صفت ہے بسیط قدیم اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔

کرامیہ کرامیہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام مرکب ہے حروف اور آواز سے اور اُسکی ذات میں حادث ہے حدوث ہے۔ پہلے خدا متکلم نہ تھا۔ اہل حق کا مذہب یہ ہے کہ حق تعالیٰ کا محل حوادث ہونا محال ہے۔

(معتزلہ کا مذہب)

معتزلہ بھی کلام الٰہی کو حروف و آواز سے مرکب اور حادث مانتے ہیں۔ مگر ان میں اور کرامیہ میں یہ فرق ہے کہ انکے نزدیک اسکا قیام خدا کی ذات کے ساتھ ہے اور معتزلہ کلام کا خدا کی ذات پاک کے ساتھ قائم ہونا تجویز نہیں کرتے بلکہ جب اللہ تعالٰی چاہتا ہے تو اسے کبھی لوح محفوظ میں پیدا کر دیتا ہے کبھی جبرئیل میں کبھی نبی میں۔

اہل سنت و جماعت بھی اس قسم کے کلام کے جسکے معتزلہ قائل ہیں منکر نہیں۔ انکی اصطلاح میں اسی کا نام کلام لفظی ہے۔ مگر اسکے سوا ایک اور کلام بھی اللہ تعالٰی کے لیے ثابت کرتے ہیں جسکا نام کلام نفسی ہے۔ اور خدا کی صفت خاص یہی قسم ہے کلام لفظی چونکہ کلام نفسی پر دلالت کرتا ہے اسلئے مجازاً کلام الٰہی کہلاتا ہے۔ کلام نفسی اسلئے عبارت سے منزہ ہے کہ زمانوں اور مکانوں اور قوموں کے بدلنے کے ساتھ عبارات بھی بدلتی رہتی ہیں اور مضمون و معانی نہیں بدل سکتے۔ اور مضمون و معانی میں الفاظ سے زیادہ گنجائش ہے کیونکہ کبھی اشارے و کنائے سے مطلب ادا ہو جاتا ہے اور الفاظ کی ضرورت نہیں ہوتی۔ عبارات متغیر ہو جائیں مگر معنے میں تغیر نہیں آتا۔ اور نہ اختلاف دلالت سے مختلف ہو سکتے ہیں اور جو چیز متغیر نہیں ہو سکتی وہ اس چیز سے مغائر ہوتی ہے جو متغیر ہوتی رہتی ہے۔ اس تقریر سے کلام نفسی اور لفظی میں فرق بخوبی ثابت ہو گیا۔ (کلام نفسی و لفظی) معتزلہ کلام الٰہی کے ازلی یعنے قدیم نہ ہونے پر عقلی اور نقلی دونوں طرح کے دلائل لائے ہیں۔ دلائل عقلی کی تفصیل مع جواب یہ ہے

۱- اگر کلام الٰہی ازلی ہوگا تو ازل میں امر اور خبر بھی ثابت ہونگے مگر اس وقت میں کوئی مامور اور سامع موجود نہ ہوگا کیونکہ یہ حادث ہیں اور امر و خبر کا بدون سامع کے پایا جانا محض فضول و حماقت ہے۔

جواب- یہ خرابی کلام لفظی میں لازم آتی ہے نہ کلام نفسی میں۔ جیسے تعلیم حاصل کرنیکو مدرسہ بھیجنے کیلئے کہنا اس بچے سے جو پیدا ہونے والا ہے۔ اور اکثر باطن میں حکم کرنیکا عزم پیدا ہو جاتا ہے اور ذہن میں خیال بندھتا ہے کہ یہ طلب کرنا چاہیئے اور یہ کوئی بیوقوفی اور نادانی کی بات نہیں۔ البتہ حکم دینا اور طلب کرنا سراسر حماقت ہے۔

ا۔ اگر اللہ تعالیٰ کا کلام قدیم ہوتا تو اسکی نسبت تمام متعلقات کے ساتھ برابر
ہوتی جس طرح علم الٰہی کا تعلق اپنی تمام معلومات کے ساتھ برابر ہے پس یہ چاہیے
تھا کہ اللہ تعالیٰ کا کلام عام طور پر ہر ایک چیز سے برابر متعلق ہوتا کیونکہ تمام اشیا
کے ساتھ اسکو علاقہ عام ہے۔ اس صورت میں جس چیز کے لئے امر ہوتا اس
ہوتا اسی کے لئے نہی بھی ہوتی اور یہ بالکل خلاف ہے۔

ج۔ جس ازلی شے میں متعدد باتوں کی صلاحیت ہوتی ہے اسکے لئے یہ
جائز ہے کہ ان باتوں میں سے بعض کے ساتھ متعلق ہو جائے اور بعض کے ساتھ
متعلق نہ ہو۔ دیکھو قدرت الٰہی قدیم ہے اور وہ بعض مقدورات کے ساتھ متعلق ہوتی
ہے (اور وہ وہ ہیں جنکے ارادہ بھی متعلق ہو جاتا ہے) اور بعض کے ساتھ متعلق
نہیں ہوتی۔

دلائل نقلی کی تفصیل مع جواب یہ ہے (۱) قرآن پر ذکر کا اطلاق آیا ہے چنانچہ
سورۂ انبیاء میں ہے وَهٰذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنزَلْنَاهُ یہ قرآن برکت کا ہے جو ہم نے
اتارا۔ اور ذکر کو حادث فرمایا ہے۔ چنانچہ سورۂ شعراء میں ہے وَمَا يَأْتِيهِم مِّن
ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَٰنِ مُحْدَثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ انکے پاس کوئی نئی نصیحت
اللہ کی طرف سے نہیں پہونچتی ہے کہ جس سے منہ نہیں موڑتے۔ اور یہ اس بات پر
دلالت کرتا ہے کہ قرآن جو کلام الٰہی ہے حادث ہے۔

۲۔ قرآن میں آیا ہے إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ
اسکا حکم یہی ہے کہ جب کسی شے کو چاہے اسکو کہے ہو تو وہ ہو جائے۔ یہاں کن
(بمعنے ہو) صیغہ امر اور اقسام کلام سے ہے اور یہ ارادہ سے جو زمانہ آئندہ میں کسی
شے سے اسکے پیدا کرنے کے لئے متعلق ہوگا متاخر ہے۔ اور یہ لفظ اس شے کے
پیدا ہونے سے ذرا پہلے صادر ہوتا ہے۔ اور کن کا ارادہ سے متاخر ہونا اس شے
کے موجود ہونے سے تقدیم حدوث پر دلالت کرتا ہے۔ خاصکر جبکہ یہ شے زمانہ
آئندہ میں حادث ہونیوالی ہو۔

۳۔ قرآن میں ہے اِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً جب تیرے رب نے فرشتوں سے کہا کہ مجھکو زمین پر ایک نائب بنانا ہے۔ اِذْ عربی میں ظرفیت زمان ماضی کے لیے مستعمل ہے۔ خدا تعالیٰ کا قول جو اس ظرف میں واقع ہوا اسکی خصوصیت ایک زمانہ معین کے ساتھ لازم آئی اور جو چیز کسی زمانے کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے حادث ہوتی ہے۔

۴۔ سورہ یوسف میں ہے اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ قُرْاٰنًا عَرَبِیًّا۔ ہم نے قرآن کو عربی زبان میں اتارا ہے۔ یہ قول اسبات پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام کبھی عربی ہوتا ہے کبھی عبرانی وغیرہ وغیرہ۔ پس متغیر ہوگا اور تغیر حدوث کی دلیل ہے اور اس سے یہ بھی نکلتا ہے کہ خدا تعالیٰ نے جولفظ ماضی کے ساتھ قرآن کے اتارنے کی خبر دی ہے یہ کلام الٰہی کی قدامت کے منافی ہے۔ کیونکہ ازلی چیز میں کوئی زمانہ نہیں نکلتا۔ علاوہ اسکے خود نازل کرنے کو حدوث لازم ہے۔

۵۔ کلام الٰہی یعنے قرآن معجزہ ہے اور معجزے کا صدور دعوٰی کے وقت واجب ہے تاکہ مدعی کی تصدیق ہوجائے۔ پس دعوٰی کے حدوث کے ساتھ وہ بھی حادث ہوگا۔ اور اگر ایسا نہ ہوگا تو اس معجزے کا اختصاص اس مدعی کے ساتھ نہ رہے گا۔

جواب ان سب دلائل کا یہ ہے کہ یہ وجوہات کلام لفظی کے حدوث پر دلالت کرتے ہیں اور اہل سنت وجماعت کو اسکے حادث ہونے میں شک نہیں۔

لیس من جنس الحروف والاصوات کلام الٰہی حروف اور آواز کی جنس سے نہیں کیونکہ یہ دونوں حادث ہیں اور حق تعالیٰ قدیم ہے اور یہ بات محال ہے کہ ذات قدیم حوادث کا محل ہو۔ معتزلہ اللہ تعالیٰ کے کلام کو حروف اور آواز سے مرکب مانتے ہیں اسی لئے حادث قرار دیتے ہیں۔ مگر علمائے حنبلی سے تعجب ہے کہ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام مرکب ہے حروف اور آواز سے اور اسمیں تلفظ ہے جسکو مخاطب سن لیتا ہے مگر ساتھ اسکے اسبات کے بھی قائل ہیں کہ

ایسا کلام اسکی ذات پاک کے ساتھ قائم ہے اور قدیم ہے۔ انکا زعم یہ ہے کہ قدیم نوع کلام ہے۔ آواز خاص اور الفاظ مخصوص قدیم نہیں پس انکے حادث ہونے سے اس مطلق کا حادث ہونا لازم نہیں آتا جیسے کہ مطلق خالق ہونا اسکی لئے صفت قدیم ہے۔ باوجودیکہ اسکے تعلقات حادث ہیں اور اس سے یہ بھی لازم نہیں آتا کہ اسکے لئے زبان بھی ہو۔ کیونکہ اسکے الفاظ اور آواز ہمارے الفاظ و آواز کی طرح نہیں ہیں بلکہ جیسا اسکی ذات کے مناسب ہو اسی طرح ہے۔ مگر یہ رائے غلط ہے اور توجیہ ضعیف و مہمل ہے۔ کیونکہ اس قسم کے کلام میں ہر حرف پر پہونچنا مشروط ہے اسبات پر کہ دوسرا ختم ہوجائے پس وہ حرف جو دوسرے حرف کے تمام ہونیکے بعد شروع کیا جاتا ہے اسکے لئے اول ہونا ثابت ہوا۔ اور یہ ازلی یعنی قدیم ہونیکے منافی نہیں۔ اسی طرح دوسرا حرف جو تمام ہوتا ہے وہ قدیم نہیں حادث ہے کیونکہ عدمیت بھی قدامت کے مخالف ہے۔ اور جو کلام ایسے حروف سے مرکب ہوگا جنکی وجود کے واسطے اول زمانہ بھی ہے اور آخر زمانہ بھی وہ بھی حادث ہوگا۔ اور کرامیہ بھی اس مسئلے میں علمائے حنبلی کے ساتھ متفق ہیں کہ کلام الٰہی حروف اور الفاظ سے مرکب ہے۔ مگر فرق اسقدر ہے کہ یہ لوگ کہتے ہیں کہ کلام الٰہی حادث ہے اور یہ کلام حادث اللہ تعالیٰ کی ذات پاک کے ساتھ قائم ہے۔ کیونکہ انکے نزدیک خدا تعالیٰ کی ذات سے حوادث کا قائم ہونا جائز ہے۔ اس رائے کا بطلان ہمارے پچھلے بیانات سے بخوبی ثابت ہے۔

کرامیہ

امام رازی

امام فخر الدین رازی نے تفسیر کبیر میں وحی کی بحث میں لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص اعتراض کرے کہ جبریل نے خدا کا کلام کیونکر سنا اسلئے کہ خدا کا کلام جنس حروف و آواز سے نہیں ہے۔ سو اسکا جواب یہ ہے کہ یہ صورتیں تین طرح ہو سکتی ہیں۔

ا۔ اللہ تعالیٰ نے جبریل میں سننے کی قوت اس قسم کی پیدا کر دی ہو کہ اللہ تعالیٰ کے

لہ مثلاً قول کُن (کہ امر ہے بمعنی ہو) ہے جب اسکی ضرورت ہوتی ہے تو قدرت الٰہی اس قول کو ذات الٰہی میں پیدا کر دیتی ہے اور وہ قدرت قدیم ہے۔ پھر باقی مخلوقات اس قول کے ذریعہ سے ظہور میں آتی ہے ۱۲

کلام بے حروف و آواز کو سن سکے اور پھر ایسی عبارت پر قادر کر دیا ہو کہ اُس کلام قدیم کو بیان کر سکے۔

۲۔ اللہ تعالیٰ نے لوح محفوظ میں اپنی کتاب کو اسی ترتیب سے پیدا کر دیا ہو اور اسکو جبریل نے پڑھ لیا ہو۔

۳۔ اللہ تعالیٰ نے کسی چیز جسم دار میں سے خاص طرح کی آوازیں ٹھہر ٹھہر کر نکالی ہوں۔ اور جبریل نے بھی اسی کے ساتھ آواز نکالی ہو۔ پھر اللہ تعالیٰ نے جبریل کو بتا دیا ہو کہ یہی وہ عبارت ہے جو ہمارے کلام قدیم کو پورا ادا کرتی ہے۔

احمد خان اعتراض

سید احمد خان اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ امام صاحب نے اس بات پر غور نہیں کیا کہ خدا تعالیٰ نے آنحضرتؐ ہی میں ایسی سماعت یا لوح محفوظ میں سے پڑھنے کی قدرت یا جس جسم میں سے وہ اونچی نیچی آوازیں نکالتی تھیں اُن سے کلام سمجھ لینے کی طاقت کیوں نہیں پیدا کی جو خدا کا کلام سمجھ لیتے تاکہ اس تکلیف کی کہ جبریل سنیں پھر اُسکی عبارت بنائیں پھر آنحضرتؐ کو آکر سنائیں حاجت نہ رہتی (انتہی)۔

واب

قادر مختار کے فعل میں گفتگو وہ شخص کر سکتا ہے جو اُسکو مختار نہیں سمجھتا۔ ورنہ مختار کے یہی معنے ہیں کہ اپنے اختیار سے اُن سب صورتوں میں سے جو اُسکے اختیار میں ہیں جونسی صورت چاہے اختیار کرے۔ اور گو کوئی وجہ مرجح اُس صورت خاص کی منجملہ دوسری صور ممکنہ کے نفس الامر اور واقع میں ہوتی ہے مگر ضرور نہیں کہ انسان کی عقل ناقص اُسکا ادراک کر سکے۔ اسی طرح کہ اللہ کو یہ اختیار ہے کہ وہ سننے کی قوت اپنے پیغمبر میں پیدا کر دیتا اور جبریل کے واسطے کی حاجت نہ رہتی۔ اسی طرح یہ بھی اختیار تھا کہ جبریل کا واسطہ اختیار کیا۔ اب ہم بطور معارضہ پوچھتے ہیں کہ خدا نے یہ کیوں نہ کیا کہ تمام جہان کی فطرت اور جبلت میں نیکی اور ہدایت پیدا کر دیتا اس صورت میں نہ انبیاء کے پیدا کرنے کی ضرورت پیش آتی نہ جہاد کی مصیبت پیغمبروں کو اٹھانی پڑتی۔ نہ خدا کو دوزخ بنانی پڑتی نہ حساب کتاب کی حاجت رہتی۔ پس جو جواب اسکا معترض اپنی طرف سے دے وہی جواب اس شبہ کا ہو سکتا ہے

اور پھر یہ جو سید صاحب نے لکھا ہے کہ اُن اونچی نیچی آوازوں کے ملانے سے جبریل کو خدا نے کیونکر بتلا دیا کہ یہی عبارت ہے۔ یا انہی اونچی نیچی آوازوں سے۔ اُن سے تو جاننا محال تھا کیونکہ دور لازم آتا ہے (انتہی)

ف لزوم دور کا دعویٰ ہرگز صحیح نہیں ہے۔ دور تو جب لازم آتا کہ آوازوں کا جاننا موقوف ہوتا خدا کے کلام جاننے پر اور خدا کا کلام موقوف ہوتا اُن آوازوں کے جاننے پر حالانکہ یہ صورت واقع نہیں ہے کیونکہ اُن آوازوں کا جاننا خدا کے کلام کے جاننے پر موقوف نہیں ہے پھر دور کی کیا صورت ہے علاوہ اس کے ممکن ہے کہ بیان اُس عبارت کا اُن آوازوں کے ذریعے سے ہوا اور تعلیم اس امر کی کہ یہی عبارت کلام الٰہی ہے لوح محفوظ کے ذریعے سے ہو یا سننے کی قوت ہی ایسی پیدا کی ہو جس سے معلوم ہو جائے اور قادر مختار کے فعل میں اس گفتگو کی مجال نہیں کہ جبرائیل نے آوازوں کے ذریعے سے کیونکر ادراک کیا۔ اور یہ مفہوم دوسری طرح کیوں بیان کیا۔

وھو صفة منافیة للسکوت والآفة اور وہ صفت کلام کی خاموشی اور عدم قدرت کے تکلم پر مخالف ہے جیسے بعض آدمی بول سکتے زبان یا مخارج بیکار ہو جاتے ہیں یا مادرزاد گونگے پیدا ہوتے ہیں یا زبان و مخارج صدمہ کو نہ پہنچنے کے سبب ضعیف ہوتے ہیں تو اس وجہ سے کلام کرنے پر قادر نہیں ہوتے مگر خدا تعالیٰ ان سب عیبوں سے منزہ ہے

(س) یہ تمام عیب اور خرابیاں کلام لفظی کی شان سے ہیں۔ اور کلام نفسی ان سے پاک ہے کیونکہ گونگے ہونے یا خاموشی یا زبان و مخارج کے ضعیف ہونے سے منہ سے الفاظ نہیں نکل سکتے ہیں۔ اور کلام نفسی کے لئے نہ منہ کی ضرورت ہے اور نہ مخارج و زبان کی وہ تو سنتے اور سمجھو ہم ہے کہ خدا تعالیٰ کی ذات پاک سے قائم ہے۔

(ج) اگرچہ کلام نفسی اُن چیزوں کا محتاج نہیں جو اُسکو یہ آفات نقصان پہنچا سکیں مگر یہاں پر سکوت اور آفت سے نفسی اور باطنی سکوت اور آفت مراد ہیں کیونکہ جس طرح اعضائے ظاہری کو نقصان پہنچتا ہے اسی طرح باطن میں بھی نقصان

آجاتا ہے اور اسکی صورت یہ ہے کہ متکلم اپنے نفس میں قوت نہ رکھتا ہو یا اسکی پوری پوری تدبیر نہ ہو سکے۔ نفس میں کلام پر قوت نہ ہونا یہی باطنی گونگاپن ہے۔ اور اسکی تدبیر نہ کر سکنا باطنی سکوت ہے جسطرح مطلق کلام کی دو قسمیں ہیں لفظی اور نفسی اسی طرح اسکی ضد یعنے خاموشی اور گونگے پن کی دو قسمیں ہیں ظاہری اور باطنی کیونکہ ظاہر آئینہ ہے حالات باطنی کا اور جو صفات ظاہر میں پائی جاتی ہیں انکی نظیریں باطن میں بھی موجود ہوتی ہیں۔ دیکھو جب آدمی کا حس ظاہری یعنے بصارت جاتی رہتی ہے تو اندھا کہتے ہیں اسی طرح جب اسکا ملکۂ باطنی جو دل سے متعلق ہے بیکار ہو جاتا ہے تو بھی اندھا کہلاتا ہے۔ پس یہاں پر اشتراک لفظی ہے۔ قرآن کی اس آیت میں اسی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ یعنے آنکھیں ہی نہیں اندھی ہوتیں دل بھی اندھے ہوتے ہیں جو سینوں میں ہیں۔ پس باعتبار ظاہر کے اندھا ہونا بینائی کا جاتا رہنا ہے اور باعتبار باطن کے بصیرت دلی کا زائل ہو جانا۔ اور بعض محققین نے یہ کہا ہے کہ سکوت اور آفت باطنی کلام نفسی کے لئے اسطرح ثابت کرنا کہ متکلم کی تدبیر نہ کر سکے یا اسپر قادر نہ ہو بہت ہی بے موقع تاویل ہے۔ سیدھی اور صاف بات یہ ہے کہ مصنف کے کلام میں سکوت اور آفت کلام لفظی کے منافات کے باب میں آئے ہیں اور حق یہ ہے کہ جبکہ اہل سنت وجماعت کا یہ مذہب ٹھہرا کہ جو کلام خدا کی صفت ہے وہ حروف اور آواز سے مرکب نہیں ہے تو اس قول کے درست کرنے اور سنبھالنے کے لئے اگر یہ تاویل بعید اختیار کر لی تو کوئی حرج نہیں ہے۔

۹ واللہ تعالیٰ متکلم بھا آمر وناہ ومخبر اور اللہ تعالیٰ متکلم ہے اس کلام کے ساتھ حکم دیتا ہے اور منع کرتا ہے۔ اور خبر دیتا ہے۔ یعنے اسکے کلام میں تین مضمون ہیں۔ (۱) ماموربہ کی نسبت امر ہے (۲) منہی عنہ کے لئے نہی ہے (۳) اخبار قدیم کی خبر ہے۔ مگر صفت کلام فی نفسہٖ واحد ہے اور تعدد جو اس میں امر و نہی اور خبر کے اعتبار سے ہے یہ اختلاف متعلقات کے سبب سے ہے

مراد مصنف کی یہ ہے کہ کلام فی نفسہ ایک ہی صفت ہے۔ اس کا حکم بلحاظ امر، نہی، خبر کے بسبب اختلاف تعلقات کے ہے۔ اگر اس صفت کا تعلق طلب کے ساتھ پیدا ہو جائے۔ تو امر کہلاتی ہے۔ اگر اس صفت کا روکنے اور منع کرنے کے ساتھ تعلق ہو جائے تو نہی کہلاتی ہے۔ اگر اس صفت کا حکایت سے تعلق ہو جائے تو خبر کہلاتی ہے۔ جیسے کہ علم اور قدرت۔ اصل صفت واحدہ قدیمہ ہیں۔ اور اسی طرح کل صفات باری تعالیٰ کے واحد ہیں۔ انکا تکثر اور حدوث باعتبار تعلقات اور حدوث متعلقات کے ہوا کرتا ہے۔ یہ اسوجہ سے ہے کہ وحدت صفات کی توحید کے ساتھ بہت لایق اور مناسب ہے۔

دوسری دلیل کلام کے صفت واحد ہونے پر یہ ہے کہ بعض تکثر صفت پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ جب تکثر پر دلیل ہی نہیں اور وحدت صفات توحید کے ساتھ بہت مناسب ہے۔ تو وحدت پر محمول کیا جائیگا

اگر کوئی شخص اعتراض کرے کہ کلام منقسم ہے۔ اس کی پانچ قسمیں ہیں۔ منقسم اپنے اقسام سے [illegible] موجود نہیں ہوتا۔ اس صورت میں تکثر لازم [illegible] ہے۔

ہم اس کا جواب دینگے کہ بیشک کلام [illegible] تعلقات کی وجہ سے منقسم اقسام بنجاتا ہے۔ اور یہ امر حادث اور غیر قدیم میں وقوع پذیر ہوتا ہے۔ اور انقسام منقسم کا قدیم ازلی میں مرتفع ہے کیونکہ ازل میں تعلقات نہیں ہیں۔ تعلقات مستلزم حدوث کے ہیں۔ جہاں حدوث ہوگا۔ وہاں تعلقات مختلف ہوتے ہیں۔ بنابریں کلام قدیم ازل کے لحاظ سے خبر ہے باقی اقسام سب کے سب خبر کیطرف راجع ہیں۔ کیونکہ مقصود امر سے یہ ہے کہ مامور بہ کے فعل سے ثواب حاصل ہوتا ہے۔ اور اس کے ترک کرنے سے عذاب ہوتا ہے۔ [illegible]

ثواب ہوتا ہے۔ اور فعل سے عذاب لاحق ہوتا ہے۔ اس تقدیر پر امر و نہی دونوں خبر ہو گئے۔ جیسا کہ بعض لوگوں کا مذہب ہے۔ استفہام اور استخبار کا مقصود طلب اعلام سے خبر دینا مقصود ہوتا ہے۔ سائل خبر دیتا ہے کہ میں طالب اعلام ہوں۔ اور مجھ کو بتا دو۔ کیونکہ میں خبر کا طالب ہوں مجھ کو خبر دو مجھ کو علم بتاؤ یہی معنی اعلام کے ہیں۔ اسی طرح مقصود ندا کا طلب اجابت سے خبر دینی ہوتی ہے۔ منادی خبر دیتا ہے کہ میں اجابت کا طالب ہوں۔ میری ندا کا جواب دو۔ اس بنا پر تمام انشاءات خبر میں درج ہو گئے بعض کے نزدیک منقسم اپنی ایک قسم میں منحصر ہو گیا یہ امر ظاہر ہے۔ اب یہاں دو مذہب ثابت ہوئے۔ ایک مذہب صحیح ہے۔ اور دوسرا غیر صحیح صحیح تو یہ ہے کہ کلام صفت واحدہ ہے وہ باعتبار ازل کے واحد اور غیر منقسم ہے۔ اقسام کی بنا متعلقات پر ہے۔ چونکہ ازل میں تعلقات نہیں ہیں۔ لہذا اقسام مذکور بھی نہیں ہیں۔ جب کلام مخصوص تعلق کے ساتھ متعلق ہوا تو اس سے انقسام کا وجود آتا ہے۔

اور مذہب ثانی استفہام ... ایک ہی قسم میں ہے۔ اور یہ باطل ہے اس بنا پر مقسم اور قسم متحد ہو گئے۔ رہا ان اشاعرہ کا مذہب جنہوں نے تمام انشاءات کی تاویل کر کے سب کو خبر بنا لیا ہے۔ ان پر اعتراض کیا ہے کہ خبر اور انشاء کے معنی باہم مخالف ہیں۔ اختلاف بداہۃً ثابت ہے اور استلزام احدہما کا آخر کو موجب اتحاد کا نہیں ہے۔ کیونکہ ایسی دقیق تاویل سے امر، نہی، استفہام، تمنی، ترجی وغیرہ کو مستلزم خبر کا بنا کر اقسام خبر میں منسلک کر دینا غیر مناسب ہے۔ جب لفظ سے مطابقۃً اور تضمناً خبر کا استفادہ نہیں ہوتا۔ اس کو خبر کیونکر کہا جائیگا۔

اگر کوئی اعتراض کرے کہ امر اور نہی بغیر مامور بہ اور منہی عنہ کے بے عقلی اور عبث [illegible] لفظ ماضی کا استعمال ازل میں محض کذب ہے۔

ایسے امور سے خدا کی تنزیہ اور پاکی واجب ہے تفصیل اس اعتراض کی یہ ہے۔ کہ کائنات کے وجود سے پہلے لفظ امر کا بیفایدہ ہے۔ جس کو حکم دیا جائے اسکا وجود بطور لزوم کے ہونا چاہیئے۔ اسی طرح نہی کا بھی حکم ہی ہے۔ جس کو منع کیا جائے وہ پہلے موجود ہونا چاہیے۔ ورنہ امر اور نہی فعل احمقانہ متصور ہوگا۔ اور کلام قدیم ازلی امر اور نہی پر مشتمل ہے۔ احمقانہ افعال سے تنزیہ اللہ تعالیٰ کی واجب ہے۔ اس اعتراض کا جواب دو شق پر دیا گیا ہے پہلی شق یہ ہے۔ کہ کلام قدیم ازلی موجودات سے پہلے ازل میں امر نہی خبر نہیں تھا۔ بلکہ یہ سب اقسام بوجہ حدوث تعلقات کے پیدا ہوئے ہیں۔ جیسے کہ یہ مسئلہ تفصیلاً گذر چکا ہے۔

دوسرا شق جواب کا یہ ہے۔ کہ وجود مامور کا علم آمر میں کافی ہے امور کبھی خارج میں موجود ہوتا ہے۔ اور یہ کثیر الوقوع ہے۔ اسی طرح نہی کا حال ہے۔ الغرض اگر کلام قدیم کو امر۔ نہی۔ خبر نہ کہا جائے۔ تو اس صورت میں کسی قسم کا اشکال پیدا نہیں ہوتا۔ اگر امر نہی خبر کلام قدیم میں بھی ثابت کیے جائیں تو اس صورت میں مامور پر مامور بہ کا ایجاب بعد الوجود کے لازم ہوگا۔ کیونکہ جب تک وہ موجود نہیں ہے تعمیل کا اہل کس طرح ہو سکتا ہے۔ بعد الوجود مامور بہ کا اہل ہے۔ اس وقت تعمیل پر وہ مامور ہے۔ اس سے پہلے مامور کا وجود تصور آمر میں کافی ہے۔ اس کی مثال جیسے کہ ایک شخص اپنے بیٹے کا تصور قبل از تولد کرتا ہے۔ اس کا نام رکھتا ہے۔ اسکے حق میں حکم صادر کرتا ہے۔ کہ بعد تولد اور کمال کے فلاں امر میرے لڑکے کے ذمہ لازم ہے البتہ اخبار ازلی میں کسی قسم کا زمانہ نہیں پایا جاتا۔ کیونکہ وہاں ماضی حال مستقبل نہیں ہیں۔ اللہ تعالیٰ زمان سے پاک اور منزہ ہے۔ جیسے کہ اسکا علم ازلی ہے۔ تغیر زمانی کو قبول نہیں کرتا۔ اسی طرح کلام بھی صفت ازلی ہے۔ تغیر زمانی کو قبول نہیں کرتا۔ اگرچہ مصنف [illegible] کے ازلی

قدیم ہونے پر تصریح کی۔ اب اس ارادے سے تنبیہ کرنے لگے۔ کہ قرآن
کریم کا اطلاق نہیں کلام نفسی قدیم پر ہوتا ہے۔ جس طرح کہ اس نظم حادث
منظوم پر اطلاق ہوتا ہے۔ جس کو ہم پڑھتے ہیں۔ جس کی ابتدا
اور انتہا ہے۔ کہ ان کی قدرت امر
حادثہ پر واقع ہوتی ہے۔ اور قدیم ازلی کا استصحاب کہاں کر سکتے ہیں۔
جس سے یہ مرکب اور قائل ہو سکیں وہ ضرور حادث ہوگا۔ پس مصنف
نے فرمایا ہے۔ والقرآن کلام اللہ غیر مخلوق۔ قرآن کریم خداوند کریم کا
کلام ہے۔ وہ قدیم ہے حدوث سے مبرا اور منزہ ہے۔ مصنف نے مسئلہ
قرآن کو کلام اللہ کے مسئلے کے بعد لایا۔ یہ اس وجہ سے کہ اسی کو مشائخ
نے یوں ذکر کیا ہے۔ کہا جاتا ہے۔ کہ قرآن جو کلام اللہ ہے وہ غیر مخلوق ہے
وہ قدیم ہے حدوث سے منزہ ہے۔ قرآن کو کلام اللہ کہا
جاتا ہے اس وقت وہ قدیم کے ساتھ موصوف ہوگا۔ کیونکہ اس کا موصوف
قدیم ہے۔ لہذا صفت کا قدیم لازم ہے۔ ورنہ قدیم محل حوادث کا ہو جائیگا
اور یہ امر باطل ہے۔ قرآن کو قدیم نہیں کہا جاتا وہم ایک امر
باطل کی طرف مرکب حروف سے ہے۔ جو صوت
بن بن کر ہمارے سے نکلتا ہے۔ وہ قدیم ہے۔ اور مرکب تو کبھی
قدیم نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ وہ بالضرور حادث ہوتا ہے۔ ترکیب مستلزم حدوث
کو ہے۔ ہاں وہ قرآن جو کلام اللہ ہے اور صفت اللہ کی ہے۔ وہ بلا ریب
قدیم ہے۔ اور یہ جو کہ مرکب حروف سے ہو۔ اور جو مقولہ صوت سے ہے
یہ بلاشک حادث ہے۔ اس کا حدوث بیّن اور ظاہر ہے۔ بعض حنبلی اس
مرکب کو بھی قدیم کہتے ہیں۔ یہ محض ان کی جہالت ہے۔ خاص عناد کی
ایسے کے مرتکب ہوتے ہیں۔
غیر حادث کہنے کے غیر مخلوق کہا ہے۔ یہ اس وجہ

سے کہ یہ دونوں لفظ مترادف ہیں۔ جہاں غیر حادث صادق آئیگا وہاں غیر مخلوق بھی صادق ہوگا۔ حدیث شریف میں بھی غیر مخلوق کا لفظ مستعمل ہے۔ قال قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق۔ ومن قال انہ مخلوق فھو کافر باللہ العظیم نبی کریم علیہ التحیۃ والتسلیم نے فرمایا ہے قرآن جو خداوند کریم کا کلام ہے وہ قدیم ہے وہ حادث نہیں ہے۔ اور جو شخص اس کو حادث کہے۔ وہ کافر ہے خداوند تعالیٰ بڑے سے بزرگ تر۔ لفظ غیر مخلوق کا حدیث شریف میں بھی مستعمل تھا۔ مصنف نے متابعت حدیث شریف کی کرکے بجائے غیر حادث کے لفظ غیر مخلوق کو استعمال کیا۔ حدیث شریف کی متابعت امر مستحسن ہے

دوسرا یہ کہ محل خلاف پر اس خاص معین لفظ سے تعبیر کی گئی ہے جس کو فریقین استعمال کیا کرتے ہیں۔ وہ محل خلاف یہ ہے القرآن مخلوق او غیر مخلوق کیا قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق ہے۔ اسوجہ سے اس مسئلہ کا نام مسئلہ خلق قرآن ہے

اس اختلاف کی تحقیق کلام نفسی کی اثبات اور نفی پر مبنی ہے۔ جو الفاظ اور حروف ہیں انکو ہم غیر حادث نہیں کہتے، بلکہ وہ بالضرور حادث ہیں کیونکہ وہ کلام نفسی نہیں ہے۔ معتزلہ کلام نفسی کو حادث نہیں کہتے۔ ہمارا اور معتزلہ کا باہم اختلاف کلام نفسی اور غیر کلام نفسی پر ہے۔ جو کلام نفسی نہیں ہے وہ حادث ہے۔ اور جو کلام نفسی ہے۔ وہ بلا ریب قدیم غیر حادث ہے۔ ہم کلام نفسی کو ثابت کرتے ہیں اور دلیل ثبوت کی ایک اجماع ہے جسنے بالاتفاق کلام نفسی کو ثابت کیا ہے۔

دوسری دلیل ثبوت کلام نفسی کی انبیاء علیہم السلام سے علی التواتر نقل ہوا ہے کہ خداوند تعالیٰ متکلم ہے۔ متکلم کا معنی کلام کرنے والے کے

ہیں۔ وہ ضرور متکلم کے ساتھ متصف ہے۔ چونکہ باریتعالیٰ قدیم ہے کلام لفظی حادث کا قیام اس کے ساتھ موجب حدوث کا ہے۔ حدوث بین باطل ہے۔ بالضرورت کلام نفسی قدیم مطابق موصوف قدیم کے ثابت ہوا۔ یہی حق صریح ہے۔

معتزلہ کی دلیل یہ ہے۔ کہ قرآن کریم ایسے صفات سے متصف ہے جو مستلزم حدوث کے ہیں وہ اوصاف حسب ذیل ہیں۔

قرآن مؤلف ہے۔ قرآن منظوم ہے۔ قرآن منزل ہے۔ جو لوح محفوظ سے ایک ہی دفعہ آسمان دنیا کی طرف اترا ہے۔ قرآن منزل ہے تھوڑا تھوڑا نبی صلے اللہ علیہ وسلم پر اترتا رہا۔ قرآن عربی ہے۔ قرآن مسموع ہے۔ قرآن فصیح اور معجز ہے۔ یہ استدلال معتزلہ کا حنابلہ کے مذہب کو رد کر سکتا ہے۔ ہم حنفیوں کو کسی قسم کا نقصان نہیں دیتا۔ بلکہ ہمارا مؤید ہے کیونکہ اس مرکب مسموع کو ہم قدیم نہیں سمجھتے۔ جس کو ہم قدیم سمجھتے ہیں۔ وہ ترکیب اور شائبہ حدوث سے منزہ ہے۔ خداوند تعالیٰ کا متکلم ہونا دلیل قطعی سے ثابت ہے۔ معتزلہ اس سے انکار نہیں کر سکتے۔ اپنے فاسد مذہب کو صحیح کرنے کی غرض سے انہوں نے متکلم میں تاویل کی۔ اور انہوں نے کہا کہ متکلم بمعنی موجد اصوات اور موجد حروف کے ہے۔ یعنی حروف اور اصوات کو اپنے محل میں پیدا کرتا ہے۔ یا کلمات کی صورتیں لوح محفوظ میں پیدا کرتا ہے۔ معتزلہ کا اس مسئلہ میں اتفاق ہے کہ متکلم بمعنی موجد حروف اور اصوات کے ہے۔ پھر ان میں باہم اختلاف ہے۔ بعض کے نزدیک محل حروف اور اصوات جبرئیل یا نبی کریم علیہما السلام ہیں۔ اور بعض کے نزدیک لوح محفوظ ہے۔ اس تاویل پر خداوند تعالیٰ کو متکلم کہتے ہیں۔ اگرچہ خود خداوند تعالیٰ قراءت کے ساتھ موصوف نہیں ہے۔ یہ مذہب صراحۃً باطل ہے۔ کیونکہ متحرک کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جس کے

ساتھ حرکت قائم ہوتی ہے۔ موجد حرکت کو متحرک نہیں کہا جاتا۔ اگر ایجاد کی وجہ سے مشتق کا حمل جائز ہو۔ اس وقت اللہ تعالیٰ پر اسود وابیض احمر کا اطلاق صحیح اور درست ہو جاتا۔ اور یہ اطلاق بالاتفاق فاسد اور کاسد ہے لہٰذا تاویل مذکور بھی باطل اور فاسد ہے۔ اعراض کے ساتھ اتصاف سے اللہ تعالیٰ منزہ ہے۔

معتزلہ کا بڑا اعتراض ہم پر یہ ہے کہ تم اہل سنت کہتے ہو قرآن وہ کلام ہے جو دو گتوں میں بالتواتر نقل ہوا ہے۔ اس سے قرآن کا مکتوب اور مقروء ہونا ثابت ہے۔ جو مسموع ہونا اس کو لازم ہے یہ کل کے کل مستلزم حدوث کو ہیں۔ اور خواص حدوث سے ہیں۔ مصنف نے معتزلہ کے اس استدلال کا جواب دیا۔ وهو مكتوب في مصاحفنا. وہ قرآن جو کلام رب العالمین ہے۔ وہ حروف کی صورت میں مصاحف میں لکھا ہوا ہے۔ وہ اشکال خاص اور صور معین جو اس کلام اللہ پر دال ہیں وہ کلام الٰہی کے لئے محل نہیں ہے۔ محفوظ في قلوبنا مقروء بألسنتنا مسموع بآذاننا غير حال فيها۔ یہ قرآن ہمارے سینوں میں محفوظ ہے۔ ہماری زبانیں اس کی تلاوت کرتی ہیں ہمارے کان اس کو سنتے ہیں۔ یہ کلام الٰہی قدیم غیر حادث سے بیان ہے۔ بلکہ قرآن ملفوظ حادث ہے اور کلام اللہ قدیم ہے۔ قدیم اور حادث باہم کس طرح متحد ہو سکتے ہیں بلکہ یہ قرآن ملفوظ اس قدیم ازلی پر دال ہے۔ دلالت امر دیگر ہے۔ اتحاد امر آخر ہے۔ آگ کی تعریف جوہر مضی اور محرق سے کیا کرتے ہیں۔ نار ایک شے روشن بالذات اور جلانے والی ہے جو اس کی ذات ہی محرق ہے۔ وہ نہ ذہن میں حاصل ہے اور نہ الفاظ مذکور میں حال ہے۔ اگر ایسا اتحاد ہوتا تو معرّف کی طرح معرِّف بھی کاغذ کو جلا دیتا۔ اگر ذہن میں بنفسہا حاصل ہوتی۔ ذہن جل اٹھتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ نار نہ زبان

میں ہے اور نہ الفاظ تعبیری ہیں اور نہ کسی ذہن میں حال ہے اسیطرح
قرآن جو کلام اللہ ہے۔ نہ الفاظ میں حال ہے۔ نہ زبان پر وارد ہے۔
نہ کسی کے دل میں مقیم ہے۔ بلکہ یہ ملفوظ اس پر دال ہے جیسے کہ نار پر
اس کی تعریف جو ہر مضی محرق دال ہے۔ دونوں کا ایک ساحال سمجھنا
چاہیے جیسے کہ ماہیت نار کی مجرد الفاظ مذکور نہیں ہیں۔ اسی طرح کلام اللہ
قدیم ازلی بھی اس ملفوظ ومقروء اور مکتوب میں متمکن نہیں ہے۔

اس جواب کی تحقیق تفصیل پر موقوف ہے۔ وہ تفصیل یہ ہے کہ
کہ ہر شے کے لیئے تین قسم کے وجود ہوتے ہیں۔

ایک وجود خارجی ہے اور دوسرا وجود ذہنی اور تیسرا وجود لفظی۔ وجود
خارجی مدلول وجود ذہنی کا ہے۔ اور وجود ذہنی مدلول وجود کتابت کا ہے
وجود خارجی وجود اصلی ہے۔ وجود ذہنی اس سے مستفاد ہے۔ وجود ذہنی
سے نقوش کتابت مستفاد ہوتے ہیں۔ جہاں قرآن کی توصیف قدم
اور ازلیت سے ہوتی ہے۔ اس سے مراد وجود خارجی۔ اور درجہ محکی عنہ
کا مراد ہے۔ جو وہ درجہ خارجی مدلول کا کہلاتا ہے۔ جہاں لوازم حادثہ مکانیہ
اس کے لیئے مثبت ہوں۔ وہاں درجہ حکایت کا مراد ہوتا ہے جس کو
دال سے تعبیر کرتے ہیں۔ وہ مدلول سے اس بنا پر مباین ہے جیسے کہ
تفصیل اس کی ہو چکی ہے۔

قرآن ملفوظ اس کلام اللہ قدیم پر دال ہے اگر ملفوظ میں الفاظ
زبان سے بولے جائیں کان سے سنے جائیں۔ اس کو ملفوظ ہی سے
تعبیر کرتے ہیں۔ اگر الفاظ زبان سے نہ بولے جائیں۔ بلکہ ذہن میں متصور
ہوں۔ اسکو محفوظ سے تعبیر کرتے ہیں۔ اول کی مثال قرأت نصف
القرآن۔ میں نے آدھا قرآن پڑھا۔ دوسرے کی مثال۔ حفظت
القرآن۔ میں نے قرآن یاد کیا۔ اگر مراد نقوش قرآن ہوں وہاں کہا

جائے گا۔ یحرم للمحدث مس القرآن۔ بے وضو شخص کو قرآن مکتوب کا چھونا ممنوع ہے۔ جبکہ دلیل شرعی بھی کلام لفظی تھا۔ کلام اللہ قدیم جو کہ کلام نفسی ہے۔ وہ دلیل شرعی نہیں ہو سکتا۔ اسی وجہ سے ائمہ اصول نے قرآن کی تعریف اس طرح کی ہے۔ ھو المکتوب فی المصاحف المنقول بالتواتر۔ یہی تعریف قرآن دال اور قرآن مدلول دونوں پر صادق اور شامل ہے۔ دال اور مدلول دونوں کی یہی تعریف ہے۔ اگرچہ یہ تعریف بظاہر خاص دال کی ہے۔ لیکن دال کا انفکاک مدلول سے کب ہو سکتا ہے لفظ موضوع اپنے معنی سے کب جدا اور خالی ہو سکتا ہے۔ لازم من حیث لازم اپنے ملزوم سے کب علیحدہ ہو سکتا ہے۔ قرآن کریم جو مدلول اس قرآن ملفوظ کا ہے۔ جو کہ کلام اللہ کہلاتا ہے۔

جس کو کلام نفسی کہتے ہیں۔ جو کہ خداوند تعالیٰ کی قدیم صفت ہے۔ وہ اشاعرہ کے نزدیک مسموع ہونیکے لائق ہے۔ ان کانوں سے سنا جا سکتا ہے۔ شیخ ابو منصور ماتریدی اور ابو اسحٰق اسفرائنی کلام قدیم کے مسموع ہونے کو ممنوع قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ کلام قدیم کا سننا ناجائز اور غیر ممکن ہے۔ شیخ ابو منصور ماتریدی اور اس کے ہمراہیوں پر اعتراض کیا جاتا ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے حتیٰ یسمع کلام اللہ۔ اس سے ظاہر معلوم ہوا کہ کلام قدیم کا سننا غیر ممکن نہیں ہے۔ چنانچہ یہ امر اس آیت مذکورہ سے ثابت ہے۔

جواب اس اعتراض کا یہ ہے۔ کہ کلام اللہ سے مراد اس آیت شریف میں خاص دال مراد ہے۔ مدلول ہرگز مراد نہیں ہے۔ خرابی اور فساد مدلول کے لینے میں لازم آتی ہے۔ دال کے لینے میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ دال حادث ہے۔ دال مسموع ہے۔ مدلول قدیم ہے۔ اور وہ غیر حادث ہے اس کی مثال جیسے کہا کرتے ہیں۔ سمعت علم فلان۔ اس مثال میں بھی

وہ جو دال کا مراد ہے۔ آیت شریف میں بھی موسیٰ علیہ السلام نے صورت دال کلام اللہ پر سن لیا تھا۔ کلام قدیم صوت اور سمع سے منزہ ہے کیونکہ یہ دونوں لوازم حادث کے ہیں چونکہ صوت دال موسیٰ کو بغیر واسطہ کتاب اور ملک کے سنادی گئی تھی۔ اس وجہ سے موسیٰ کو کلیم اللہ سے موسوم کیا۔

یہاں ایک سوال وارد ہوتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ اگر کلام اللہ حقیقۃً کلام نفسی ہو اور اطلاق اُسکا ملفوظ مرکب پر مجازاً ہو۔ جیسے عبارت سابقہ سے ظاہر ہے۔ اس وقت اگر اس مرکب حروف سے نفی کلام اللہ کی کیجائے درست ہونی چاہیئے۔ کیونکہ کلام اللہ حقیقۃً وہ کلام نفسی قدیم ہے۔ یہ جو ملفوظ ہے اور قبیل صوت سے ہے یہ اس حقیقی پر دال ہے۔ مع اس کے انتفاع نفی پر اجماع منعقد ہوئی ہے۔ نیز معجزہ کلام اللہ ہے۔ کفار کو جو مقابلے کے لیئے دعویٰ کیا گیا تھا۔ وہی کلام اللہ ہے۔ اور وہ یہی ملفوظ مرکب ہے کیونکہ معنی قدیم جو اللہ تعالیٰ سے قائم اور اس کی صفت ہے اس کے ساتھ کفار کس طرح مقابلہ کر سکتے ہیں۔ یہاں موجود مقابلہ کے لیئے یہی قرآن ہے جو کہ مجلد کتوب مقروء اور محفوظ انا س ہے۔ اس حالت میں اگر اس مقروء کو کلام اللہ حقیقۃً نہ کہا جائے۔ تو فأتوا بسورۃ من مثلہ کا کیا فایدہ ہے

جواب اس سوال کا یہ ہے کہ کلام اللہ کا اطلاق بطور اشتراک کے کلام نفسی پر اس وجہ سے ہوتا ہے۔ کہ وہ اللہ کی صفت ہے۔ اور اس سے قائم ہے۔ موصوف بھی قدیم ہے۔ صفت بھی مطابق موصوف کے قدم کے ساتھ متصف ہے۔

دوسرا اس کا اطلاق اس مقروء مکتوب پر بھی ہوتا ہے۔ یہ اس وجہ سے کہ یہ کلام مقروء مکتوب خداوند تعالیٰ کا مخلوق ہے۔ کسی انسان کا مخلوق نہیں ہے۔ جب کلام اللہ لفظ مشترک ہوا اس صورت میں نفی ہرگز جائز نہیں ہو سکتی۔ اعجاز اور مقابلہ کفار کا اس مخلوق اللہ سے واقع ہے۔

اس کی ادنیٰ سورۃ مقابلہ نہ کر سکے۔

بعض مشائخ نے جو اطلاق کلام اللہ کا مکتوب مقروء پر جائز کہا ہے ان کی یہ غرض نہیں ہے کہ کلام اللہ کا لفظ مکتوب مقروء کے لیے موضوع نہیں ہے۔ بلکہ ان کی غرض یہ ہے۔ کہ کلام حقیقۃً وہ معنی ہے جو قایم بالنفس ہے اور اطلاق کلام کا اس ملفوظ مکتوب پر بوجہ دلالت کے ہے۔ اسی طرح کلام اللہ کا اطلاق بطریق اشتراک کے حقیقۃً و بالذات معنی قدیم پر ہے جو کہ ذات اللہ کی صفت قدیمہ واحدہ ہے۔ اور اس مقروء مکتوب پر بوجہ دلالۃ علی المعنی القدیم کے ہے۔ اس سے اشتراک باطل نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ بعض مشائخ کی اصطلاح ہے۔ اصطلاح میں کسی قسم کا مناقشہ نہیں ہے کہ انہوں نے مشترک کے ایک معنی کو مجاز رکھ دیا ہے۔

بعض محققین نے کلام اللہ تعالیٰ معنی قدیم کا یہ مقصد ثابت کیا ہے۔ کہ کلام اللہ جو کہ نوع مفہوم اور معنی کا قسم ہے۔ وہ قدیم ہے۔ معنی قدیم ذات خارجی کے مقابلہ میں ہے۔ کلام ملفوظ کے مقابلہ میں ہرگز نہیں ہے۔ اگر کلام ملفوظ کے مقابلے میں ہوتی اس وقت معنی سے مراد مفہوم اور مدلول ہوگا۔ بلکہ یہ معنی مقابل عین خارجی کے ہے۔ مراد معنی سے وہ شے ہے جو قایم بالذات نہ ہو۔ جیسے کہ جمیع صفات کی (یہی) حالت ہوتی ہے جو اپنے موصوف سے قایم ہوتے ہیں۔

اور جو لوگ قرآن کو لفظ اور معنی دونوں کے واسطے [illegible] ان کی غرض دونوں مذہبوں کو شمولیت کی ہے۔ ان کا قول بعض [illegible] محققین دونوں کے نزدیک صادق ہے۔ کیونکہ قرآن [illegible] قدیم ہے۔ دال باعتبار لفظ اور تالیف کے حادث ہے۔ یہی [illegible] کی غرض ہے۔ حنبلیوں کا مذہب مراد نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ وہ باطل ہے۔ الفاظ مرتب مسموع کو کونسا عاقل قدیم کہہ سکتا ہے۔ اس کی غلطی بالکل [illegible]

ظاہر ہے۔ یہ امر یقینی ہے کہ بسم اللہ پڑھتے وقت پہلے با پر تلفظ ہوگا۔ پھر اسکے بعد سین پر ہوگا۔ ایسے مرتب متقضی کو کس طرح قدیم کہا جا سکتا ہے بلکہ ان کی غرض یہ ہے کہ کلام محفوظ جو ذہن میں ہوتا ہے وہ غیر مرتب ہے۔ وہ قدیم ہے جیسے کہ حافظ قرآن کو سارا قرآن شریف یاد ہوتا ہے۔ لیکن وہ مرتب نہیں ہوتا۔ ترتیب قرأت اور تلفظ کے وقت ہوتی ہے۔ اس وجہ سے کہ زبان سے دفعتًا چند کلمات چند حروف کا ادا کرنا جملہ محالات سے ہے۔ ضرور ایک ایک حرف یکے بعد دیگرے وارد ہوتا رہتا ہے۔ جب تک پہلا ختم نہ ہولے۔ دوسرا نہیں آ سکتا۔ اس سے ملفوظ مرتب کا حدوث یقین ثابت ہوا۔ اس وجہ سے وہ کہتے ہیں سقروءجو نفس قرآن کا درجہ ہے۔ جو کہ قبل از ترتیب ہے وہ قدیم ہے اور قرأت مرتب حادث ہے۔ الغرض جہاں ترتیب ثابت ہے۔ وہاں حدوث لازم ہے۔ اور جو ترتیب مذکور واقع نہیں ہے۔ وہاں قدم ہے۔ وہاں حدوث باطل ہے۔ یہ تحقیق حنابلہ کے قول کی کافی ہے۔

وہ کلام جو کہ اللہ سے قائم ہے اس میں ترتیب نہیں ہے۔ تقدم بعض کا بعض پر جو لوازم حدوث سے ہے۔ وہاں مفقود ہے۔ جس صاحب نے خداوند تعالیٰ کا کلام باری تعالیٰ سے سنا ہے۔ اس سے بغیر ترتیب اجزا کے سنا ہے۔ یہ اس وجہ سے ہے کہ ترتیب مذکور بوجہ عدم طاقت آیت کی تھی۔ انسان کی یہ طاقت نہیں ہے۔ کہ اپنی زبان سے ایک دفعہ بلا ترتیب کل الفاظ ادا کر سکے۔ خداوند تعالیٰ جمیع کلام کو ایک دفعہ بلا تقدیم بعض علی بعض کے ادا کر سکتا ہے۔ اور جس کو استماع سے مشرف کیا ہے۔ اس کو بلا ترتیب سنا دیا ہے۔ تفصیل مذکور مصنف کے کلام کا ماحصل ہے۔ اور یہ بہت صحیح ہے کیونکہ جو شخص ایک لفظ کا تصور ذہن میں کرتا ہے۔ وہ لفظ حروف منطوق متخیل سے مرکب نہیں ہوتا۔ جن میں ترتیب بعض علے البعض تقدم اور

تاخر شرط ہے وہ محفوظ کے خلاف منطوق ہے۔ اور وہ لفظ متصور اشکال اور صور مترتبہ سے بھی مرکب نہیں ہے۔ کیونکہ ہم جو کسی شخص کو حافظ قرآن شریف کا کہتے ہیں اس کی غرض یہ ہوتی ہے۔ کہ اسکے ذہن اور خزانہ میں ایسے صور پڑے ہوئے ہیں۔ جس وقت یہ حافظ اُن کی طرف التفات کرے وہ متصور ذہنی کلام مؤلف الفاظ مخیلہ یا منطوقہ سے ہو جائے گا۔ اگر کلام کو زبان سے بولنا شروع کریگا۔ تو کلام منطوق ثابت ہوگی۔ اگر ایسا تصوری قرات کرتا ہو۔ تو الفاظ مخیل سے مرکب ہوگا۔ جب تک زبان سے قرأت نہ کرے گا۔ الفاظ حقیقی ثابت نہیں ہونگے۔ اگر اس محفوظ متصور کو لکھیگا اس سے نقوش مرتب ثابت ہو جائینگے۔ الغرض ترتیب مقروء مسموع میں ہے۔ یا مکتوب منقوش میں ہے یا مقروء مخیل میں ہے۔ ان کے سوا ترتیب معدوم ہے۔ تقدم بعض کا بعض پر مرتب میں ہوتا ہے جسمیں ترتیب نہیں ہے۔ اس میں تقدم تاخر معدوم ہے۔

والتکوین صفۃ اللہ تعالیٰ ازلیۃ۔ تکوین باب تفعیل کا مصدر ہے ماضی اس کی کَوَّنَ ہے۔ مضارع اس کا یُکَوِّنُ ہے تکوین کا معنی شے معدوم کو موجود کرنا ہے۔ اس تکوین سے مختلف تعبیریں کی جاتی ہیں احداث ایجاد۔ اختراع۔ تخلیق۔ خلق۔ فعل۔ سب تعبیریں ہیں۔ مراد سب سے وہی معدوم کو موجود کرنے کا ہے۔ یہ تکوین اللہ جل شانہٗ کی صفت اسوجہ سے ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ کو خالق اور مکوّن کہتے ہیں۔ جب تک قیام مبدأ نہ ہو مشتق کا حمل ہرگز صحیح نہیں ہو سکتا۔ حمل مشتق سے قیام مبدأ کا ضرور ثابت ہو جاتا ہے۔ اور یہ صفت قدیم ازلی ہے۔ کیونکہ موصوف قدیم ازلی ہے موصوف قدیم ازلی کی صفت بھی قدیم ازلی ہونی چاہیئے۔ ورنہ قدیم محل حوادث کا ہو جائے گا۔ اور یہ امر باطل ہے۔

دوسری دلیل تکوین کے قدیم ازلی ہونے پر یہ ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے

اپنی وصف خلق تکوین کے ساتھ کلام قدیم میں فرمائی ہوئی ہے۔ اگر صفت قدیمی نہ ہو تو کذب لازم آتا ہے۔ یا معنی مجازی لیئے جائینگے۔ جو وہ معنی مجازی خالق زمانہ آئندہ میں ہیں۔ یا خلق پر قدرت رکھتے ہیں۔ یہ معنی مجازی لینا باطل ہے۔ اسوجہ سے کہ معنی حقیقی بلا ریب درست ہیں۔ پھر ایسے محل میں معنی مجازی کا لینا بے محل اور ناموزون ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ کو خالق بوجہ قدرت مذکور کے کہا جائے۔ پس مناسب ہے کہ جمیع عرضیات کے ساتھ توصیف ایزدتعالیٰ کی جائز ہوجائے۔ کیونکہ شئے کو لمبا چھوٹا چوڑا پڑا سفید سیاہ سرخ زرد کرسکتا ہے۔ اس مبدا سے مشتق لے کر اس پر حمل کرنا درست ہوجانا چاہیئے۔ اور محل عرضیات کا ذات الہی تعالیٰ پر بلا ریب ممنوع ہے

تیسری دلیل قدم تکوین پر یہ ہے۔ کہ اگر تکوین حادث مان لی جائے اس وقت تکوین کے لیے ایک اور تکوین کی ضرورت ہوگی۔ وہ دوسری تکوین بھی پہلی تکوین کی طرح ہے۔ اس کے حدوث کے لیئے اور تکوین کی ضرورت ہے۔ اسی طرح تکوینات غیر متناہیہ لازم آجاتی ہیں اور یہ امر صراحتًا باطل ہے۔ اگر تکوین کو حادث کہا جائے۔ اور تکوین آخر کی ضرورت نہ ہو۔ اس وقت وجود حادث کا بغیر محدث کے ہونا لازم آتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ بغیر صفت خلق کے خالق نہیں ہوسکتا۔ اس کو تب خالق کہا جائیگا۔ جبکہ وہ تکوین اور خلق کے ساتھ متصف ہوگا حمل مشتق کا قیام مبدأ کے بغیر درست نہ ہے چنانچہ یہی مسئلہ عنقریب بیان ہوچکا ہے۔ نیز اس صورت میں تعطیل صانع کی لازم آتی ہے۔ اور یہ امر مشاہدے کے خلاف ہے۔

چوتھی دلیل تکوین کے قدم پر یہ ہے کہ اگر تکوین کو حادث مانا جائے اس صورت میں حدوث کی علت یہی تکوین ہوگی۔ جو خداوند تعالےٰ کے ساتھ قائم ہے اور نہ غیر ہے۔ اس وقت اللہ تعالیٰ حوادث کا محل بن جائے گا۔ اور یہ امر دلیل سابقہ سے باطل ہوچکا ہے۔ یا علت حدوث غیر تکوین

اور غیر ذات ایزد تعالیٰ کے ہوگی۔ جیسے کہ یہ ابو ہذیل کا مذہب ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ایک جسم کی تکوین اس جسم کے ساتھ قایم ہے۔ یہ مذہب بداہۃً باطل ہے۔ کیونکہ اس تقدیر پر ہر ایک جسم خالق ہو جائیگا۔ ان دلائل کی بنا تکوین کے صفت حقیقی ہونے پر ہے۔ جیسے کہ علم اور قدرت صفت حقیقی کہلاتے ہیں۔

علمائے محققین تکوین کو صفت حقیقی شمار نہیں کرتے۔ بلکہ وہ اس کو محض اعتباریات عقلیہ اور اضافات کی سلک میں منسلک کرتے ہیں۔ جیسے کہ ایزد متعال کا سب سے اول ہونا۔ اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا سب سے آخر ہونا۔ سب کے ساتھ ہونا۔ اللہ کا معبود ہونا۔ مارنے والا ہونا زندہ کرنے والا ہونا۔ یہ سب امور اعتباریہ اور اشیا اضافیہ میں سے ہیں یہ اوصاف حقیقی میں سے شمار نہیں کیئے جاتے۔ ان کو ازلی کہنا محض مبدا کیوجہ سے ہے اور وہ مبدا قدیم قدرت اور ارادہ کا غیر نہیں ہے۔ وجود المکون اور عدم المکون اگرچہ قدرت کی نسبت یکساں ہیں۔ لیکن جب قدرت کے ساتھ ارادہ ضم کر لیا جائے۔ اس وقت اگر ارادہ شئے کے وجود کا ہو۔ تو مکون وجود کے ساتھ متصف ہو جائے گا۔ اگر شئے کے عدم کے ساتھ ارادہ متعلق ہو گیا۔ تو شئے معدوم ہو جائیگی۔

بعض کے نزدیک تکوین حادث ہے۔ ان کی یہ دلیل ہے۔ کہ تکوین بغیر مکوَّن کے نہیں پائی جاتی۔ مکوَّن بالبداہۃ حادث ہے تو تکوین بھی ضرور حادث ثابت ہوئی۔

مصنف کے نزدیک اس بعض کا قول مذکور باطل تھا۔ لہذا اس کے ابطال کی طرف عبارت ذیل سے اشارہ کیا **تکوینہ للعالم ولکل جزء من اجزائہ وھو غیر المکون عندنا**۔ تکوین عالم کے موجود کرنے کو کہتے ہیں۔ جو ہر ایک فرد افراد عالم سے اپنے وقت اپنے زمانہ میں پیدا ہوتا

جاتا ہے۔ ہر ایک جزو عالم کا غیر قدیم ہے۔ بلکہ مطابق خدا کے علم اور ارادے کے موجود ہوتے رہتے ہیں۔ عالم بجمیع اجزائہ حادث ہے۔ منبع ان سب کا تکوین ہے۔ تکوین ازلاً ابداً باقی ہے۔ وہ صفت قدیمی ہے۔ جیسے کہ علم اور قدرت اوصاف قدیم ہیں۔ تعلقات حوادث کے ساتھ حادث ہوتے ہیں اس تقدیر پر مکون کا حدوث تکوین کے حدوث کو مستلزم نہیں اسی طرح معلوم اور مقدور کا حدوث علم اور قدرت کے حدوث کو مستلزم نہیں ہے۔ صفت قدیم کا ہونا اس وجہ سے لازم ہے۔ کہ اگر وجود عالم کا تعلق نہ ذات خداوند تعالیٰ سے ہو اور نہ اس کی کسی صفت سے وابستگی ہو۔ تو اس بنا پر دو فساد لازم آتے ہیں۔

فساد اول بیکاری صانع حکیم خالق عالم کی ہو۔ جو کہ ظاہراً باطل ہے

فساد دوم یہ کہ کائنات اپنے موجد اور مربی و خالق سے مستغنی ہو جائے گی۔ اور یہ محال ہے۔ مستلزم محال کا بھی محال اور باطل ہوتا ہے۔ اگر وجود عالم کا تعلق ذات ایزدی اور اس کی صفت کے ساتھ واقع ہو جائے اس میں دو احتمال پیدا ہوتے ہیں۔

احتمال اول یہ ہے۔ کہ یہ تعلق قدم عالم کا مقتضی ہے۔ کیونکہ ذات اللہ جل شانہ کی قدیم ہے اور اسکے صفات بھی ازلی و قدیم ہیں۔ قدیم کے ساتھ تعلق بھی ازلی قدیمی ہونا چاہیئے۔ یا ذات موصوف اور صفت قدیم ہے اور تعلق حادث ہے۔ یہ ثانی احتمال تکوین میں موجود ہے۔ صفت تکوین قدیم ہے۔ تعلق مکونات کا اس صفت کے ساتھ حادث ہے۔ قدم صفت کی دیگر متعلقات کے قدم کو بطور لزوم کے نہیں چاہتی۔

اگر اعتراض کیا جائے۔ کہ مکون بالاتفاق تکوین سے تعلق رکھتا ہے تعلق شئے کا شئے سے علامت اور خاصہ حدوث کا ہے۔ اس تقدیر پر تکوین جو متعلق مکون کا ہے۔ وہ کیونکہ قدیم ہو سکتا ہے۔ قدیم وہ شے ہے۔ کہ

جسکا تعلق کسی سے نہ ہو۔

جواب اس اعتراض کا یہ ہے کہ یہ معنی مذکور قدم اور حدوث کے مطابق مذہب فلاسفہ کے بیان کیئے گئے ہیں۔ فلاسفہ قدیم بالذات اس کو کہتے ہیں جسکا تعلق غیر کے ساتھ نہ ہو۔ اور حادث بالذات وہ ہے جس کا غیر کے ساتھ تعلق ہو۔ اور متکلمین کے نزدیک حادث وہ ہے جس کی ابتدا حدوث ثابت ہو۔ اور قدیم وہ ہے جس کی ابتدا معلوم نہ ہو۔ اگر موجود کی ابتداء وجود معلوم ہو وہ حادث ہے۔ اگر ابتداء وجود نہ معلوم ہو وہ قدیم کہلاتا ہے۔

اس تقریر کے مطابق قدم اور حدوث بالنسبت ابتداء وجود کے ثابت ہیں تعلق مع الغیر کے ساتھ کسی قسم کا ارتباط ملحق نہیں ہے۔ اس تقریر پر جس کی ابتداء وجود نہ ہو۔ اگر وہ کسی غیر سے تعلق رکھتا۔ اس میں کسی قسم کی قباحت نہیں ہے۔ اور تعلق مذکور قدیم یا حدوث کا مستلزم نہیں ہے

اصطلاح مذکور مذہب فلاسفہ کا ہے یعنی ممکنات غیر سے تعلق رکھتے ہیں۔ مع اس تعلق کے وہ قدیم زمانی کہلاتے ہیں جیسے کہ ہیولی کو فلاسفہ محتاج الی الغیر کہتے ہیں۔ پھر اس کو قدیم کہتے ہیں۔ دراصل حکماء کے نزدیک قدیم کی دو قسمیں ہیں

ایک قدیم بالذات جس کی تعریف گذر چکی ہے۔ جس کا غیر کے ساتھ کسی قسم کا ارتباط اور تعلق نہ ہو

دوسرا قدیم بالزمان ہے اس کے لیئے تعلق مذکور مضر نہیں ہے کیونکہ بوجہ احتیاج لے الغیر کے یہ حادث بالذات کہلاتا ہے۔ اور بوجہ عدم ابتداء کے قدیم بالزمانہ ہے۔

اگر مسئلہ تکوین میں ممکنات کا وجود اللہ تعالیٰ سے بالاختیار ایسے دلائل سے ثابت کیا جائے۔ جس میں استلزام عدم سبقت کا [illegible]

اس بنا پر تکوین کا حدوث تعلق مذکور کی وجہ سے لازم آجائیگا۔ کیونکہ تکوین مذکور بھی جزو عالم کی ہے۔ ہر جزو عالم کا اللہ تعالیٰ سے جو بالاختیار موجود ہوا ہے۔ ہر فرد عالم کے لئے درجہ مسبوقیت اختیار کا نکلتا ہے۔ پہلے اختیار ایزد تعالیٰ کا اسکے وجود کیطرف ہوگا۔ پھر وہ متعلق وجود کے ساتھ ہوگا اس بنا پر تکوین وغیرہ سب جملہ حوادث میں منسلک ہوجاتے ہیں۔ اگر کائنات کا وجود بطور وجوب کے جس کی تعبیر بے اختیار سے کیا کرتے ہیں تو اس وقت مسئلہ منعکس ہوجائیگا۔ مصنف نے مو لکل جزو پر تصریح کی ہے۔ یہ اس غرض سے کہ ممکنات کے جمیع اجزاء حادث ہیں۔ ان میں کوئی چیز قدیم نہیں ہے۔ مزعوم فلاسفہ کا باطل ہے۔ فلاسفہ ہیولیٰ اور صورت جسمیہ کو قدیم کہتے ہیں۔ محتاج اور ممکن قدیم نہیں ہوسکتا۔ اگرچہ فلاسفہ ہیولیٰ وغیرہ کو محتاج مانتے ہیں۔ لیکن باعتبار وجود کے قدیم بالزمان کہتے ہیں ان کے عدم کا زمانہ نہیں ہے۔ حاصل یہ ہے کہ تکوین کو صفت قدیم ازلی کہا گیا ہے وہ درست اور صحیح ہے تکوین کا وجود مکوّن پر موقوف نہیں ہے جیسے کہ ضرب کا وجود ضارب اور مضروب پر موقوف ہے۔ ضرب کا توقف اس وجہ سے ہے کہ ضرب اوراضافیہ میں سے ہے جس کا تعقل بدون ضارب اور مضروب کے محال ہے۔ تکوین کا مقایسہ ضرب پر بے محل اور بیجا ہے کیونکہ تکوین صفت حقیقی ہے اضافت کا نہیں یعنی تکوین کا معدوم کو کتم عدم سے وجود کی طرف لانا ہے۔ یہ معنی عین اضافت مکوّن کی طرف نہیں ہے۔ اگر مبدأ عین اضافت ہوجائے۔ تو وجود تکوین کا بدون مکوّن کے محالات سے ہوگا۔ مکوّن کے وجود سے پہلے تکوین کو موجود ماننا بدیہی محال سے انکار کرنا ہوگا۔ [illegible]

یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ [illegible] ثابت تکوین باطل ہے کیونکہ تکوین کے ازلی ہونے سے مکوّن بھی ازلی ہوجائیگے۔

لازم باطل ہے۔ ملزوم بھی باطل ہوا۔
شارح نے اعتراض مذکور کا یوں جواب دیا ہے۔ کہ تکوین کا تصور بدوں مکوّن کے جائز ہے۔ بخلاف ضرب کے کہ اسکا تعقل بدوں مفعول کے نہیں ہو سکتا۔ بلکہ ضرب کے لیئے وجود مفعول کا فعل ضرب سے مقدم ہونا چاہئے کیونکہ اگر وجود مفعول کا مؤخر ہو تو ضرب بھی معدوم ہوگی۔ بخلاف صفت ایزد متعال کے کہ وہ قدیم ہے ازلاً ابداً باقی ہے۔ اگر معلوم یا مقدور یا مکوّن موجود نہ ہوں۔ انکے انعدام سے صفت قدیمی منعدم نہیں ہوتی پس ان کا باہم قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ اور قیاس مع الفارق غیر صحیح ہوتا ہے۔ ضرب فعل حادث غیر باقی ہے۔ تکوین صفت خداوندی ہے۔ جو ازلاً ابداً باقی اور قدیم ہے۔ وجود ات مکونات تک باقی ہے۔ تکوین مکوّن کے مغایر ہے۔ کیونکہ ہر فعل مفعول سے مغائر ہوتا ہے جیسے کہ اکل مغائر ماکول کے ہے۔ اور ضرب مغائر مضروب کے ہے۔ اگر تکوین عین مکوّن ہو جائے تو اس میں بڑی خرابی لازم آتی ہے۔ کیونکہ مبدأ مکونات کے وجود کا تکوین ہے۔ جبکہ دونوں ایک ہوئے۔ تو مکوّن موجود بنفسہ ہوا جو موجود بنفسہ ہوتا ہے۔ وہ قدیم ہوتا ہے۔ جب غیر کا محتاج نہ ہوا۔ وجود اسکا اس کی ذات سے مستفاد ہوا۔ لامحالہ واجب اور قدیم ہوا۔ واجب اور قدیم کے یہی معنی ہوا کرتا ہے۔
دوسرا یہ لازم آتا ہے۔ کہ خالق کو عالم کے ساتھ کسی قسم کا تعلق نہ ہو سوا اسکے کہ اللہ تعالیٰ قدیم ہے۔ اس پر قادر ہے بغیر کسی قسم کی تاثیر و کاریگری کے۔ کیونکہ مکونات کی تکوین جب بنفسہ ہے۔ ان کو خالق کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اور یہ خدا کا خالق ہونا اور عالم کا مخلوق ہونا نہیں ثابت کرتا۔ اس بنا پر مصنف کا مسلم بقولہ فانہ خالق العالم و صانعہ صحیح نہیں آئیگا۔ اور یہ امر خلاف اور باطل ہے۔ اور یہ بھی لازم آتا ہے

کہ اللہ تعالیٰ اشیاء کے لیئے مکون نہ ہو۔ کیونکہ مکون کا اطلاق اس ذات پر ہوا کرتا ہے جسکے ساتھ تکوین قایم ہو۔ جب تکوین مکون کے ساتھ عین ہوئی۔ تو باری تعالیٰ کے ساتھ کیونکر قایم ہوگی۔ اور اس سے لازم آتا ہے کہ پتھر سیاہ پتھر کی سیاہی کا خالق ہو۔ کیونکہ خالق کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جس کے ساتھ خلق جو خالق کا مبداء ہے۔ قایم ہے۔ اس تقدیر پر حجر اسود اپنے سواد عارضہ کا خالق ہوا۔ کیونکہ تکوین کو مکون سے عین تسلیم کیا گیا ہے۔ حجر کی صورت خلق اور سواد دونوں ایک ذات سے قایم ہیں۔ یہ سب فعل اور مفعول کے تغایر پر تنبیہ ہے۔ اور تغایر مذکور امر ضروری ہے۔ لیکن عاقل شخص کو لازم ہے۔ کہ ان مباحث میں فکر اور تامل کرے اور علماء راسخین کی طرف ایسے مسائل کی نسبت نہ کرے جن کا محال ہونا ظاہر اور بدیہی امر ہو۔ جس کے استحالے کو ادنیٰ تمیز والا شخص سمجھ سکتا ہو بلکہ عاقل شخص کو چاہیئے۔ کہ علماء راسخین کے کلام کے لیئے ایسا محمل تلاش کرے جو کہ علما اور عقلاء کے محل نزاع ہو سکے

پس جو شخص تکوین کو مکون کا عین کہتا ہے۔ اس کی مراد یہ ہے۔ کہ جب فاعل کسی فعل کو کرتا ہے۔ تو اس جگہ فاعل اور مفعول کے سوا اور کوئی چیز موجود نہیں ہے۔ بہرحال وہ معنی جس سے ایجاد اور تکوین سے تعبیر کیا کرتے ہیں۔ وہ اعتباری امر ہے۔ وہ نسبت فعل سے فاعل کی طرف کرنے سے حاصل ہوا کرتا ہے۔ خارج میں اسکا کوئی ایسا وجود نہیں ہے۔ وہ مفعول سے مغایر ہو۔ یہ مراد اس کی ہرگز نہیں ہے۔ کہ مفہوم تکوین اور مکون کا واحد ہے۔ اگر ایسا مراد ہوتا۔ تو بیشک محال لازم آجاتا۔ یہ مسئلہ ایسا ہے کہ جیسے کہا کرتے ہیں۔ خارج میں وجود عین ماہیت ہے۔ اس کا معنی یہ ہے کہ خارج میں وجود اور ماہیت کے لیئے وجود مستقل نہیں ہے۔ ایسا نہیں جو ماہیت کے لیئے جدا وجود ہو اور وجود کے لیئے جدا وجود ہو جیسے کہ

نوب اور سواد ہر ایک کا وجود علیحدہ ہے ۔ پھر دونوں قابل اور مقبول دونوں جمع کیئے گئے ہیں ۔ اس مسئلہ وجود اور ماہیت میں وجود ماہیت کا عین وجود وجود کا ہے ۔ لیکن عقل ہر ایک کا تصور اور تعقل جدا جدا کر سکتا ہے ۔ ماہیت کا تصور بدون لحاظ وجود کے ممکن ہے ۔ وجود کا تصور۔۔ بدون تصور ماہیت کے ممکن ہو ۔ پس اس رائے کا ابطال تام اور صحیح نہیں ہو سکتا ۔ مگر اس تقدیر پر کہ تکوین اشیا کا اور صدور اشیا کا اللہ تعالیٰ سے ایک صفت حقیقی پر مان لیا جائے ۔ جو کہ صفت قدرت اور صفت ارادہ سے مغایر ہے ۔

تحقیق مقام کی یہ ہے کہ تعلق قدرت کا مطابق ارادے کے مقدور کے وجود کے ساتھ اس کی موجودگی کے وقت میں اس تعلق کی اسناد اگر قدرت کیطرف کیجائے ۔ تو اسکو ایجاد کہتے ہیں ۔ اگر تعلق مذکور کی اسناد قادر کیطرف واقع ہو تو خلق اور تکوین سے تعبیر کیا کرتے ہیں ۔ پس تکوین کی حقیقت ذات کا ایسا ہونا ہے کہ اس کی قدرت مقدور کے وجود کے ساتھ وقت وجود مقدور میں متعلق پائی جائے ۔

پھر افعال خاصہ باعتبار خصوصیت مقدور کے پائے جاتے ہیں جیسے مقدور مصور کیوجہ سے فعل تصویر کا موجود ہوا ۔ اور رزق کیوجہ سے فعل ترزیق کا موجود ہوا ۔ اسی طرح حی کیوجہ سے فعل احیا کا اور میت کیوجہ سے فعل اماتت کا موجود ہوا ۔ اسیطرح ہر ایک مقدور کے مناسب فعل موجود اور متحقق ہوتا رہتا ہے جس کی انتہا نہیں ہو سکتی ۔ اور ان افعال کو صفت حقیقی ازلی کہنا بعض علمائے ماوراء النہر کا مذہب ہے ۔ ان افعال کو صفات حقیقی کہنا قدما کی کثرت ثابت کرنا ہے ۔ اگرچہ وہ قدما بالذات متغایر نہ ہوں ۔ تعدد قدما کا ہر طرح سے باطل ہے ۔ اقرب تحقیق کیطرف وہ ہے جس کی طرف محققون گئے ہیں کہ جمیع افعال کا مرجع تکوین ہے ۔ اس تکوین

کا اگر تعلق حیات سے ہو تو اس سے احیاء کے ساتھ تعبیر کیجاتی ہے اگر تکوین کا تعلق موت کے ساتھ ہو تو اس سے اماتت تعبیر کیا کرتے ہیں۔ اگر کسی صورت کے ساتھ اس کا تعلق ہو تو اس سے تصویر سے تعبیر کیجاتی ہے۔ اگر تعلق رزق سے ہو تو اس سے تعبیر ترزیق سے کیجاتی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس ہر جگہ باعتبار خصوصیت متعلق کے خاص طور پر تعبیر کیجاتی ہے۔ دراصل جمیع افعال کا اصل تکوین ہے۔ اس سے بسبب اختلاف مقدورات کے مختلف الفاظ سے تعبیر کی جاتی ہے۔

و الارادة صفة الله تعالیٰ ازلیة قائمة بذاته۔ ارادہ اللہ تعالیٰ کی صفت ازلی ہے اُس کی ذات سے قائم ہے

شارح نے اس کو تکرار تاکید کیواسطے ذکر کیا ہے۔ اور اس واسطے ذکر کیا تا کہ ایسی صفت قدیمہ متحقق ہو جائے۔ جو کائنات کے وجود کو وقت خاص میں اور خاص طور پر چاہتی ہو۔

فلاسفہ کا قول باطل ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ خداوند تعالیٰ بالذات موجب بالارادہ اور بالاختیار ہرگز فاعل نہیں ہے۔ تو مصنف نے انکے قول کو عبارت مذکورہ سے باطل کر دیا ہے۔ نیز اسمیں نجاریہ کا رد ہے۔ وہ کہتا ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ مخلوق کا بالذات ارادہ کرتا ہے۔ اور کائنات کو خود پیدا کرتا ہے اس میں کسی صفت کا واسطہ نہیں ہے۔ اس میں بعض معتزلہ کا رد ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ارادہ کرتا ہے۔ اسکا ارادہ صفت حادث ہے کسی محل کے ساتھ قائم نہیں۔ بلکہ وہ قائم بالذات ہے۔ یہ قول مصنف نے رد کر دیا گیا۔ اور اس میں کرامیہ کا رد ہے۔ وہ کہتے ہیں۔ کہ ارادہ خداوند تعالیٰ اس کی ذات میں حادث ہے یہ سب باطل ہے۔ کما لا یخفیٰ۔

ہمارے مذہب کی دلیل آیات قرآنیہ ہیں۔ جو صفت ارادہ اور صفت مشیت پر دلالت کرتی ہیں۔ اور یہ یقینی امر ہے کہ شئے کی صفت

اسی شئے کے ساتھ قایم رہا کرتی ہے۔ اور خداوند تعالیٰ حوادث کا محل ہرگز نہیں ہو سکتا۔ نیز وجود عالم کا اس انتظام عمدہ اور اصلح کے ساتھ ظاہر دلیل ہے۔ کہ اسکا صانع قادر اور مختار ہے۔ اسی طرح حدوث عالم کا صانع کی مختاریت پر دلالت کرتا ہے اگر اللہ تعالیٰ موجب بالذات ہوتا۔ تو عالم ضرور قدیم ہوتا اس وجہ سے کہ معلول اپنی علت موجب سے مختلف نہیں ہو سکتا۔

ورؤیۃ اللہ تعالیٰ بالبصر جائزۃ فی العقل۔ اللہ تعالیٰ کا دیدار کامل ظہور کے ساتھ عقلاً جائز ہے۔ رؤیت کا معنی کسی چیز کا حاسہ بصر سے جاننا اور بصر کے ذریعے اسکو ثابت کرنا ہے۔ جیسے کہ ہم چودھویں کے چاند کی طرف نظر کرتے ہیں پھر ہم اپنی آنکھ کو بند کرتے ہیں۔ پس اس میں کوئی خفا نہیں کہ وہ چاند دونوں حالوں میں ہمارے سامنے ظاہر اور ہم کو معلوم ہے لیکن اس کا ظہور دیکھتے وقت اکمل اور اتم ہے۔ اس وقت ہمارے اور چاند کے درمیان ایک خاص حالت ہے۔ جس سے رؤیت کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں۔

جواز عند العقل کا یہ مطلب ہے۔ کہ عقل جب تنہا چھوڑا جائے۔ وہ رؤیت کے امتناع پر حکم نہیں کرتا۔ جب تک اُسکے امتناع پر دلیل قایم نہ ہو۔ اور اصل یہ ہے کہ رؤیت ممتنع نہ ہو۔ یہ امر جو ذکر ہوا۔ یہ ضروری امر ہے۔ جو شخص اسکو ممتنع کہے اسکو لازم ہے۔ کہ بیان کرے۔ اہل حق نے رؤیت کے ممکن ہونے پر دو دلیل قایم کیے ہوئے ہیں۔ ایک دلیل عقلی ہے۔ اور دوسری سمعی اور نقلی ہے۔

پہلی دلیل کی تقریر یہ ہے۔ کہ ذوات اور اعراض کی رؤیت یقین کرتے ہیں۔ کیونکہ ہم دو جسموں کے درمیان نظر سے فرق اور امتیاز کرتے ہیں جوہر اور عرض کے درمیان امتیاز اور افتراق کا حکم کرتے ہیں۔ اب رؤیت اجسام اور اعراض کے درمیان رؤیت مشترک ہے۔ اشتراک کے لیے علت مشترکہ چاہیئے۔ وہ علت مشترکہ یا وجود ہوگا یا حدوث ہوگا یا امکان

ہوگا۔ چوتھی علت مشترک نہیں نکل سکتی۔ یہی تین ہوسکتی ہیں۔ حدوث شئ بعد العدم کو کہتے ہیں۔

اور امکان کی تعریف یہ ہے۔ کہ وجود اسکا اور عدم اس کا دونوں ضروری نہ ہوں۔ عدم کو علت ہونے میں کسی قسم کا دخل نہیں ہے پس علت ہونے کے لئے وجود متعین ہوگیا۔ اور یہ وجود صانع اور مصنوع دو کے درمیان مشترک ہے۔ پس اس بناپر صانع کا دیکھنا بوجہ تحقق وجود کے جائز ہوا۔ کیونکہ صحت رؤیت کا مدار وجود ہے۔ جہاں وجود متحقق ہوگا۔ وہاں رؤیت بھی جائز ہوگی۔ رویت کا امتناع صانع میں یہ موقوف ہوا جاتا ہے۔ اس پر کہ رویت خواص ممکن سے ہو۔ ممکن ہونا مرئی کا لازمی شرط ہے۔ اور واجب کا خاصہ رؤیت کا امتناع ہے۔ وجود کیوجہ سے جائز ہے۔ کہ تمام موجودات اصوات۔ طعوم۔ خوشبو وغیرہ دیکھے جاتے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کے اندران کی رؤیت کی استعداد نہیں رکھی یہی اللہ تعالیٰ کی عادت ہے۔ انکا نہ دیکھنا امتناع رؤیت کیوجہ سے نہیں ہے

اور جس وقت یہ اعتراض کیا گیا کہ صحت عدمی شئے ہے۔ وہ علت کو نہیں چاہتا۔ اگر یہ تسلیم کیا جائے۔ کہ عدمی شئے علت چاہتی ہے۔ پس علت کا واحد بالنوع ہونا ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ ایک ہی نوع مختلف قسم کے علت کا تقاضا کرتی ہے۔ جیسے حرارت نوع واحد ہے اس کی علتیں مختلف ہیں ایک علت اس کی آگ ہے اور دوسری علت آفتاب ہے۔ پس حرارت جو معلول ہے۔ وہ علت واحدہ مشترکہ کو نہیں چاہتی اگر علت واحدہ کو تسلیم کیا جائے۔ پس اس صورت میں جائز ہے۔ کہ ایک عدمی دو ... کیلئے علت ہوجائے۔ پس خاص وجود علت ہو بلکہ وجود کا علت ہونا درست نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ وجود ہر شئے کا اس سے عین ہے۔

اُس کا یہ جواب دیا گیا ہے۔ کہ اس صورت میں علت سے وہ شے مراد ہے۔ جس کے ساتھ رؤیت متعلق ہوتا ہے۔ اور وہ شے جو دیکھنے کے قابل ہے اس میں خفا نہیں ہے۔ کہ رؤیت کا متعلق اور قابل عرض و جوہر ہوتے ہیں۔ پھر یہ رؤیت خاص جسم یا عرض کیوجہ سے متحقق نہیں ہوتی۔ بلکہ مطلق متعلق اور قابل کیوجہ سے ثابت ہوتی ہے۔ کیونکہ ہم پہلے پہل جب دور سے کسی چیز کو دیکھتے ہیں۔ تو ہم اس سے ایک مطلق ہویت سمجھتے ہیں اس میں خصوصیت جوہر عرض انسان فرس وغیرہ کی نہیں ہوتی۔ ایسی چیز کے دیکھنے سے کبھی ہم اس کی تفصیل بیان کر سکتے ہیں۔ اور کبھی بیان تفصیل سے قاصر ہوتے ہیں۔ اور اگر دور سے تیز نگاہ والا دیکھے تو وہ شے مرئی کے بعض اعراض بھی بیان کر سکتا ہے بعض بوجہ دوری کے اعراض نہیں بیان کر سکتے۔ پس متعلق رؤیت کا مطلق ہویت ہے۔ اس سے وجود کے ساتھ تعبیر کیا کرتے ہیں۔ وجود کا مشترک ہونا ایک امر ضروری ہے۔

اس میں ایک اعتراض ہے وہ یہ ہے کہ متعلق رؤیت کا جائز ہے کہ وہ جسم ہو اور جسم کے عوارضات ہوں بغیر لحاظ کسی خصوصیت کے۔

دوسری وجہ کی تقریر یہ ہے۔ کہ موسیٰ علیہ السلام نے رؤیت کا سوال کیا تھا۔ لقولہ رب ارنی انظر الیک یا رب اپنی ذات مجھ کو دکھا۔ تاکہ میں تجھ کو دیکھوں۔ اگر رؤیت خداوند تعالیٰ کا ممکن نہ ہو۔ تو موسیٰ علیہ السلام کا یہ سوال جہل ہوگا۔ اس چیز پر جو خدا کی شان میں جائز ہے۔ اور خدا کی شان میں ناجائز ہے۔ یا انکا سوال سفاہت یا عبث محال کا طلب ہوگا۔ اور ایسے امور سے انبیا مامون اور محفوظ رہا کرتے ہیں

دوسری یہ کہ اللہ تعالیٰ نے رؤیت کو استقرار جبل سے متعلق کیا ہے اور پہاڑ کا اپنی جگہ پر برقرار رہنا ممکن امر ہے۔ اور امر ممکن سے متعلق بھی ممکن ہوتا ہے۔ کیونکہ معنی اور مراد آیت شریفہ کی یہ ہے۔ کہ اگر پہاڑ ٹھہرا

تو رؤیت ہو جائے گی اور یہ ممکن کا خاصہ ہے۔ محال وہ ہے کہ کسی وجہ سے اسکا تحقق نہ ہو سکے۔ اگر متعلق بہ پایا جائے یا نہ پایا جائے۔ اس کا تحقق ہر طرح سے محال ہو۔ یہاں بہت وجوہ سے اعتراض کیے گئے ہیں۔ سب سے قوی وجہ یہ ہے۔ کہ موسیٰ علیہ السلام کا سوال قوم کے واسطے تھا۔ جبکہ انہوں نے کہا تھا۔ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتّٰى نَرَى اللّٰهَ جَهْرَةً۔ ہم ہرگز ایمان نہیں لائینگے یہاں تک کہ خدا کو کھلم کھلا دیکھ لیں۔

پس موسیٰ علیہ السلام نے رؤیت کا سوال کیا۔ تاکہ اس کی قوم کا امتناع رؤیت معلوم ہو جائے۔ جیسے کہ موسیٰ علیہ السلام کو معلوم ہے۔ اور یہ بھی ہم کہہ سکتے ہیں۔ کہ امکان رؤیت کا جسکے ساتھ متعلق ہوا۔ وہ امر ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ وہ سکون پہاڑ کا بوقت اسکے حرکت کے ہے۔ اور یہ بدیہی الاستحالہ ہے۔

ان اعتراضوں کا یوں جواب دیا گیا ہے۔ کہ سب تاویلیں ظاہر کے خلاف ہیں۔ ایسی تاویلیں کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ علاوہ اسکے یہ ہے کہ موسیٰ ع کی قوم اگر مسلمان تھی ان کے لیئے موسیٰ علیہ السلام کا قول کافی تھا کہ رؤیت ممتنع امر ہے۔ اگر وہ کفار تھے تو خداوند تعالیٰ کے حکم کو موسیٰ علیہ السلام سے سن کر تصدیق نہیں کرتے۔ وہ حکم امتناع رؤیت کا ہے۔ ان دو صورتوں میں سے جونسی صورت ہو سوال عبث اور بیکار امر ثابت ہو گا۔ اور پہاڑ کا سکون اور قرار حالت حرکت میں ممکن امر ہے۔ بایں طور کہ حرکت کے بدلے سکون واقع ہو جائے۔ جو محال ہے وہ حرکت اور سکون کا اجتماع ہے وہ امر آخر ہے۔ واجبة بالعقل وقد ورد الدليل السمعي بايجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في دار الاخرة۔ رؤیت عقل کے ساتھ ثابت ہے۔ اور تحقیق دلیل نقلی سمعی ثبوت رؤیت اللہ تعالیٰ مومنوں کے لیئے وارد ہوئی ہے۔ اور یہ رؤیت دار آخرت میں ہو گی۔ بہرحال رؤیت کا ثبوت

کتاب اللہ سے پس وہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے۔ وُجُوہٌ یَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَۃٌ اِلیٰ رَبِّہَا نَاظِرَۃٌ۔ بہت سے منہ اس روز تازہ ہونگے۔ اپنے رب کو دیکھینگے

بہرحال ثبوت رؤیت کا حدیث شریف سے وہ یہ کہ قول نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے۔ انکم سترون ربکم کما ترون القمر لیلۃ البدر۔ تحقیق تم اپنے رب کو عنقریب دیکھوگے جیسے چودھویں کے چاند کو دیکھا کرتے ہو

یہ حدیث مشہور ہے اسکو اکیس ۲۱ بڑے بڑے اصحابوں نے روایت کیا ہے۔ بہرحال ثبوت رؤیت کا اجماع سے وہ یہ ہے۔ کہ جمیع امت نے وقوع رؤیت پر آخرت میں اجماع کیا ہے۔ اور جو آیات رویت کے بارہ میں وارد ہیں۔ اُن سب سے ظاہر معنی مراد ہیں۔ پھر اجماع کے بعد مخالفین کے اقوال ظاہر ہوئے اور ان کی بیہودہ تاویلات اور رکیک ضعیف سوالات پیدا ہوئے

ان کا قوی شبہ عقلیات سے یہ ہے۔ کہ رؤیت کے واسطے یہ شرط ہے۔ کہ مرئی مکان میں ہو۔ مقابل ہو۔ رائی اسکو دیکھے۔ رائی اور مرئی کے درمیان کسی قدر مسافت ہو۔ نہ نہایت قرب ہو۔ نہ نہایت بعد ہو رائی کی آنکھ سے شعاع نکلکر مرئی کے ساتھ متعلق ہو۔ رائی سے مراد دیکھنے والا ہے۔ اور مرئی سے مراد وہ شے ہے۔ جو چیز دیکھی جائے۔ اور یہ امور اللہ تعالیٰ کی ذات میں محال ہیں۔ کیونکہ ثبوت مکان کا جہت کا اتصال۔ شعاع خواص ممکنات سے ہے۔ واجب اس سے منزہ اور مبرا ہے۔

اس شبہ کا جواب منع کے ساتھ دیا گیا ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ کی رؤیت کے لئے ایسے امور کی ضرورت نہیں ہے۔ فیری لا فی مکان ولا علی جہۃ من مقابلۃ او اتصال شعاع او ثبوت مسافۃ بینہما

الرائی وبین اللہ تعالیٰ۔ اللہ تعالیٰ نہ کسی مکان میں دیکھا جائیگا۔ اور نہ کسی جہت میں جو مقابل اسکے کہا جاسکے یا اسکے ساتھ شعاع بصری متصل ہوتے ہوں۔ یا کوئی مسافت دیکھنے والے اور خدا کے درمیان ثابت کیا جائے غائب کا قیاس حاضر پر کرنا ناجائز اور فاسد ہے۔

اشتراط مذکورہ کے ابطال پر بعض لوگوں نے استدلال قائم کیا ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ ہم کو دیکھتا ہے۔ اور وہ مکان اور مسافت وغیرہ سے مبرا اور منزہ ہے۔ یہ استدلال درست نہیں ہے۔ کیونکہ ہمارا کلام رؤیت بالبصر میں ہے اور اللہ تعالیٰ کی رؤیت ہم کو بالبصر نہیں ہے۔

اگر کوئی شخص یوں اعتراض کرے۔ کہ اگر اللہ تعالیٰ کی رؤیت جائز ہو۔ اور انسان کے حواس درست ہوں اور شرائط رؤیت کے تمام پائے جائیں۔ تو اسحالت میں رؤیت لازم تھی۔ اگر باوجود جمیع اسباب کے رؤیت مفقود ہو تو ضرور ہیچ میں اونچے اونچے پہاڑ ہونگے۔ جن کو ہم نہیں دیکھتے اور یہ امر بالکل باطل ہے۔

ہم اس کو یوں جواب دینگے۔ کہ تمہارا قول ممنوع اور مردود ہے۔ کیونکہ رؤیت کو خدا پیدا کرتا ہے یہ بوجہ بوجود اسباب کے واجب نہیں ہوتی۔ اور دلائل منقولہ سمعیہ میں سے یہ قول اللہ تعالیٰ کا ہے۔ لا تدرکہ الابصار۔ ترجمہ خدا کو آنکھیں نہیں جان سکتی ہیں۔

جواب اسکا یہ ہے۔ کہ اول تو ہم ابصار کو استغراق کے لیئے نہیں تسلیم کرتے۔ اگر استغراق کے لیئے تسلیم کرلیں تو اسکا سلب عام کے ہونا نہیں مانتے۔ اگر یہ بھی مان لیں۔ کہ یہاں سلب خود عام ہے۔ سلب عام کا نہیں ہے۔

سلب دو قسم ہوتا ہے ایک وہ سلب جو عموم کے ساتھ متصف ہوتا ہے عموم اس کی صفت ہوتی ہے وہ سلب ہر ہر فرد سے ہوتا ہے۔

دوسرا سلب عام کا اس سے سلب عموم کے ساتھ تعبیر کیا کرتے ہیں یہاں سالبہ جزئیہ صادق ہوتا ہے)

اور ادراک کو رؤیت تسلیم کیا جائے۔ اور رؤیت بھی مطلق تسلیم کی جائے۔ رؤیت بطریق احاطہ اطراف مرئی کے نہ لیا جائے۔ تو بھی معترض کی مدعا ثابت نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ اس آیت شریف میں تعمیم اوقات نہیں ہے اور نہ تعمیم احوال پر کسی قسم کی دلالت ہے۔ اسی آئیت شریف سے جواز رؤیت پر استدلال ہو سکتا ہے۔ بایں طور اگر یہ رؤیت ممنوع ہوتی تو اس کی نفی کے ساتھ صفت اور مدح کیوں ہوتی امر ممنوع کی نفی کی ضرورت نہیں ہوتی۔ جیسے معدوم شئے کی صفت نفی رؤیت سے نہیں ہوتی۔ کیونکہ بوجہ اسکے معدوم ہونیکے اس کی رؤیت محال ہے۔ آئیت میں صفت نفی کے ساتھ اسو جہ سے ہوئی ہے۔ کہ رؤیت امر ممکن ہے۔ لیکن فی الحال رؤیت کا مانع ہے۔ وہ حجاب کبریائی ہے۔ جب یہ ہٹا دیا جائے تو رؤیت ہو جاوے گی۔ کیونکہ امر ممکن کا وقوع محال نہیں ہوتا۔ اگر ادراک کا معنی اور مفہوم مرئی کے جوانب اور حدود کو احاطہ کرنا ہو۔ تو یہ آئیت جواز رؤیت پر دلالت کرتی ہے۔ بلکہ تحقق رؤیت کا اظہر ہے۔ کیونکہ مفہوم آئیت شریف کا یہ ہے۔ کہ یہ خداوند تعالیٰ مع اسکے کہ یہ مرئی ہے۔ مخلوق کی آنکھیں اس پر احاطہ نہیں کر سکتیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ متناہی اور حدود و جوانب سے مبرا ہے

ان کے اعتراض میں سے یہ بھی ہے کہ جو آیات سوال رؤیت پر دال ہیں۔ وہ ظاہر کرتی ہیں۔ کہ یہ سوال بہت بڑا بیجا ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے۔ کہ انکا سوال بیجا اسوجہ سے جان لیا گیا تھا۔ کہ انکا سوال عناد اور دشمنی کیوجہ سے تھا۔ نہ یہ کہ رؤیت امر ممنوع ہے۔ اگر رؤیت امر ممنوع ہوتا۔ تو موسیٰ علیہ السلام انکو منع کر دیتے جیسے کہ انہوں نے خدا بنانے کا سوال موسیٰ علیہ السلام سے کیا۔ تو موسیٰ

نے ان کو حجت کا اور منع کیا۔ اور فرمایا۔ بَلْ انتم قوم تجهلون۔ بلکہ تم تو جاہل لوگ ہو۔

یہ آیت خبر دیتی ہے کہ رؤیت دنیا میں ممکن ہے۔ اسی وجہ سے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اختلاف کیا ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کو دیکھا ہے یا نہیں۔ اختلاف کا واقع ہونا رؤیت کے امکان پر واضح دلیل ہے۔

خواب میں خداوند تعالیٰ کو دیکھنا جائز ہے۔ بہت متقدمین سے رؤیت کی حکایت ثابت ہے۔ اور رؤیت خواب میں ایک قسم کا مشاہدہ ہے۔ جو دل سے ہوتا ہے۔ یہ نوع رؤیت آنکھوں سے نہیں ہوسکتی۔ و اللہ تعالیٰ خالق لافعال العباد من الکفر والایمان والطاعة والعصیان

اللہ تعالیٰ اپنے تمام بندوں کے افعال کا خالق ہے۔ خواہ وہ ایمان ہو یا کفر خواہ وہ طاعت ہو یا نافرمانی۔ تمام افعال عباد کا وہی خالق ہے۔ ایسا نہیں جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ بندہ اپنے افعال کا خالق ہے۔ معتزلہ کے متقدمین انسان پر خالق کے اطلاق سے کراہیت جانتے تھے۔ انسان کو موجد اور مخترع وغیرہ کہا کرتے تھے۔ جبکہ جبائی اور اسکے اتباع نے دیکھا کہ خالق۔ موجد۔ مخترع کا ایک ہی معنی ہے۔ وہ عدم سے ایک شے کو موجود کرنا ہے۔ اس وجہ سے انہوں نے دلاوری کی اور خالق کا اطلاق بھی انسان پر کردیا جس طرح کہ موجد اور مخترع کا متقدمین میں شائع تھا۔

اہل حق نے چند وجوہ کی بنا پر استدلال پکڑا ہے۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ اگر انسان اپنے افعال کا خالق ہوتا۔ تو ضرور افعال کی تفصیل پر عالم ہوتا۔ کیونکہ خالق شے کا جب اس شے کو اپنے اختیار اور قدرت سے پیدا کرتا ہے۔ تو وہ ضرور اس کی تفصیل پر عالم ہوتا ہے۔ لازم باطل ہے کیونکہ چلنے والا جب چلتا ہے۔ تو اس کی چال میں سکنات اور

سکونات اور حرکات مختلف بعض بطی اور بعض سریع ہوتے ہیں چلنے والے کو اسپر اطلاع نہیں ہوتی۔ اور یہ بوجہ غفلت کے نہیں ہے۔ بلکہ اسکو اسپر علم نہیں ہے۔ اگر اس سے دریافت کیا جائے۔ تو وہ ان پر کسی قسم کا علم نہیں رکھتا یہ حال اسکے ظاہر افعال میں ہے۔ اور اگر تم چلنے والے کی حرکت اعضاء کیطرف توجہ اور تامل کرو۔ اور پکڑنے اور چلنے اور باقی وہ حرکات وسکنات جن کی طرف وہ چلنے میں محتاج ہے۔ وہ پٹھوں اور گوشت کو جو جوڑوں کے اوپر ہے کتنی حرکت اور کتنی درازی ان کی ضرور ہونی چاہیئے۔ اگر ان امور میں پوری غور کروگے تو امر اظہر ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اس میں نصوص وارد ہیں جیسے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ وَاللّٰہُ خَلَقَکُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ۔ ای عملکم خدا تعالیٰ نے تم کو پیدا کیا ہے اور جو کچھ کہ تم کرتے ہو۔ بنابریں کہ ما مصدریہ ہو اس حالت میں حذف ضمیر کی حاجت نہ ہوگی۔ یا مَا تعملون سے مراد معمولکم ہے جبکہ ما کو موصول کہا جائے اور یہ جمیع افعال کو شامل ہے۔ کیونکہ جب ہم یہ کہہ دیں کہ افعال عباد کے اللہ تعالیٰ کے مخلوق ہیں۔ اسوقت فعل سے ہماری مراد معنی مصدری نہیں ہے جس سے ایجاد اور ایقاع سے تعبیر کیجاتی ہے۔ بلکہ مراد حاصل بالمصدر ہے جس کے ساتھ ایجاد اور ایقاع متعلق ہوتا ہے۔ جس سے ہم حرکات اور سکنات سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور جس کو ہم دیکھتے ہیں اور اس نکتے سے غفلت کرنے کی وجہ سے وہم کیاجاتا ہے۔ کہ اس آیت سے استدلال پکڑنا اس تقدیر پر درست ہے۔ جب ما مصدریہ ہو۔

دوسری نص یہ قول اللہ تعالیٰ کا ہے اللّٰہُ خَالِقُ کُلِّ شَیْءٍ۔ ای ممکن ممکن کو شئے سے مراد لینا دلیل عقلی کیوجہ سے ہے۔ عبد کا فعل بھی شئے ہے اور ہر شئے کا خالق خداوند تعالیٰ ہے۔

تیسری دلیل یہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے۔ اَفَمَنْ یَّخْلُقُ کَمَنْ لَّا یَخْلُقُ۔ یہ ارشاد

ایزدی محل ہی میں فرمایا ہوا ہے۔ ہی ساتھ خالقیت کے ہے۔ تو اللہ تعالیٰ ہی خالق ہے۔ اس کے سوا دوسرا کوئی خالق نہیں ہے۔ اور یہی موجب عبادت کا ہے۔

ایسا اعتراض نہ کیا جائے کہ جو لوگ عبد کو اپنے افعال کا خالق کہتے ہیں۔ وہ لوگ مشرکین میں شمار ہونگے۔ کیونکہ ہم اسکو جواب دیتے ہیں۔ کہ شرک کا معنی یہ ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ کے اللہ ہونے میں شریک پیدا کیا جائے۔ اور اس کو واجب الوجود تسلیم کیا جائے۔ جیسے کہ قوم مجوس دو معبود واجب الوجود کے قائل ہیں۔ یا اس کو عبادت کا مستحق سمجھیں۔ جیسے کہ بت پرست اپنے بتوں کو مستحق عبادت سمجھتے ہیں۔ اور جو لوگ عبد کو اپنے افعال کا خالق سمجھتے ہیں جیسے مذہب معتزلہ کا ہے۔ وہ بندہ کو اللہ تعالیٰ ہرگز نہیں سمجھتے کیونکہ اللہ تعالیٰ خالق ہے۔ اسباب اور آلات کا محتاج نہیں ہے۔ اور بندہ اسباب اور آلات کا محتاج ہے۔ دونوں کی خالقیت مختلف النوع ہوئی۔

علمائے ماوراء النہر نے معتزلہ کو منسوب بگمراہی کرنے میں مبالغہ کیا ہے انہوں نے کہا ہے کہ معتزلہ سے مجوس بہتر ہیں۔ کیونکہ مجوس نے ایک شریک پیدا کیا ہے۔ اور معتزلہ بہت سے شرکاء کے قائل ہوئے ہیں۔ جنکا شمار نہیں ہو سکتا۔ معتزلہ نے بندہ کے خالق ہونے پر دلیل قائم کی ہے کہ حرکت ایک ماشی بالاختیار کی ہے۔ اور دوسری حرکت رعشہ کے بیمار کی ہے۔ دونوں میں فرق ظاہر اور بدیہی ہے۔ پہلی حرکت اختیاری ہے اور دوسری بے اختیاری۔

دوسری دلیل معتزلہ کی یہ ہے۔ کہ اگر جمیع افعال عباد کا خالق اللہ تعالیٰ ہو۔ تو قاعدہ تکلیف کا اور کسی ہی بوجہ اسکے فعل یا اس کی مذمت یا کسی کو ثواب عذاب بالکل باطل ہو جائے گا۔ تالی باطل۔ مقدم مثلہ ہے۔

اس کا جواب اہل سنت نے یوں دیا ہے۔ کہ یہ اعتراض جبریہ پر قایم ہو سکتا ہے۔ جو کہ کسب اور اختیار کو نفی کرتے ہیں۔ اور ہم اہل سنت کسب اختیار کو ثابت کرتے ہیں۔ جیسے کہ ہم اسکو عنقریب بشرط مشیت ایزدی ثابت کرینگے۔

بعض تمسکات اور دلائل معتزلہ سے یہ ہے۔ کہ اگر بندہ کے افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہو تو اس بنا پر اللہ تعالیٰ بندہ کے افعال سے متصف ہونا چاہیئے مناسب ہوا کہ اللہ تعالیٰ قایم۔ قاعد۔ آکل۔ شارب (العیاذ باللہ) زانی۔ چور کہا جائے لازم باطل ملزوم مثلہ ہے۔

یہ معتزلہ کا جہل عظیم ہے کہ خالق کو فعل کے ساتھ متصف کرتے ہیں متصف فعل کے ساتھ وہ ہے۔ جس کے ساتھ فعل قایم ہو۔ فعل کا خالق فعل کے ساتھ متصف نہیں ہوتا۔ معتزلہ اسبات کو نہیں دیکھتے۔ کہ سواد۔ بیاض اور جمیع اوصاف اجسام کا خالق اللہ تعالیٰ ہے۔ اور اللہ تعالیٰ اُن صفات سے متصف نہیں ہے۔

بسا اوقات ذیل کی آیت سے معتزلہ استدلال پکڑتے ہیں فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ، وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ۔ پہلی آیت میں ایک لفظ خالقین کا جمع وارد ہوا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ عبد بھی اپنے افعال کا خالق ہے۔ دوسری آیت میں إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ ہے اور یہ فعل عیسیٰ کا تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ عیسیٰ بھی خالق ہے۔

جواب اسکا یہ ہے۔ کہ خلق بمعنی تقدیر کے ہے دھی کلھا بارادتہ و مشیتہ تعالیٰ و تقدس۔ بندوں کے جمیع افعال اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور مشیت سے ہوتے ہیں۔ یہ گذر چکا ہے۔ کہ ارادہ اور مشیت دونوں کا ایک ہی معنی ہے۔ اور ایک ہی صفت سے یہ دونوں عبارت ہیں۔

حکمہ یہ بعید نہیں ہے کہ حکم سے مراد تکوین کا خطاب ہو انما امرہ اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون۔ اس آیت میں امر سے مراد موجو

کرنیکا حکم مراد ہے۔
وقضیتہٖ قضا کا معنی شے نہایت مضبوطی اور احکام کے ساتھ موجود کرنا
(س) اگر کفر خدا تعالیٰ کی قضا اور حکم سے ہوتا تو اس پر رضا لازم اور واجب تھی۔ کیونکہ رضا بالقضا واجب ہے۔ لازم باطل ہے۔ کیونکہ رضا بالکفر کفر ہے۔
(ج) کفر قضا نہیں ہے۔ بلکہ مقضی ہے۔ رضا بالقضا لازم ہے۔ رضا بالمقضی لازم نہیں ہے۔ مقضی وہ شے ہے جس کے ساتھ صفت قضا کی متعلق ہوئی ہے۔ جو بتقاضا قضا کے پیدا ہوتی ہے۔
وتقدیرہٖ۔ مراد تقدیر سے یہ ہے۔ کہ ہر ایک مخلوق کو ایک حد معین کے ساتھ محدود کر دیا جائے جیسے خوبصورت اور بدصورت۔ نفع دہ یا ضرر دہ بنانا۔ اور جسکو زمان یا مکان نے احاطہ کیا ہو۔ اور جس پر ثواب اور عذاب مرتب ہوں۔ اور مقصود قدرت اور ارادہ کی تعمیم ہے۔ کہ جمیع کائنات کو شامل ہو جائے کہ جمیع اشیا اللہ تعالیٰ کے خلق سے ہیں۔ اور یہ خلق ارادہ اور قدرت چاہتا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ پر ایجاد اور خلق اشیا میں کسی قسم کی اکراہ اور جبر نہیں ہے۔ لہذا پہلے ضرور قدرت اور ارادہ کا وجود لازم ہوا۔
(س) بنا بریں کافر اپنے کفر میں اور فاسق اپنے فسق میں مجبور رہے۔ کیونکہ خالق اللہ تعالیٰ ہے۔ پس تکلیف ایمان کی کافر کو اور تکلیف طاعت کی فاسق کو درست نہیں ہونی چاہیئے۔
(ج) اللہ تعالیٰ نے ان دونوں سے کفر اور فسق کا ارادہ کیا ہے اس وجہ سے ان کو کفر اور فسق مختار اور پسند تھا۔ جیسے کہ خداوند کریم ان سے ان کے اختیار سے کفر جانتا تھا۔ اس بنا پر تکلیف محال کی لازم نہ ہوئی۔
معتزلہ کہتے ہیں۔ کہ خداوند تعالیٰ امور قبیحہ مذمومہ کا ارادہ نہیں کرتا خدا تعالیٰ کی صفت ارادہ امور مستحسنہ کیلئے ثابت ہے۔ انہوں نے یہاں تک

کہا ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے کافر سے ایمان کا ارادہ کیا تھا۔ اور فاسق سے طاعت کا نہ کفر اور فسق کا۔ یہ اس وجہ سے کہ گمان کرتے ہیں۔ کہ قبیح کا ارادہ بھی قبیح ہے جیسے کہ اسکا پیدا کرنا اور موجود کرنا امر قبیح ہے۔

ہمارے نزدیک کسب اور متصف ہونا قبیح سے بلا ریب قبیح ہے اور اس کا خلق اور ایجاد قبیح نہیں ہے۔ پس معتزلہ کے نزدیک اکثر افعال عباد کے اللہ تعالیٰ کے ارادے کے مخالف ہوتے ہیں اور یہ بہت برا ہے

عمرو بن عبید معتزلی سے حکایت مروی ہے۔ کہ وہ ایک مجوسی کے ساتھ کشتی میں سوار تھا۔ عمرو بن عبید نے مجوسی کو کہا۔ کہ تو کیوں مسلمان نہیں ہوتا مجوسی نے کہا خدا نے میرا اسلام ارادہ نہیں کیا۔ جب وہ میرے اسلام کا ارادہ کریگا۔ اسی وقت میں مسلمان ہو جاؤنگا۔ عمرو بن عبید نے مجوسی کو کہا۔ کہ اللہ تعالیٰ نے تیرے اسلام کا ارادہ کیا۔ لیکن تمہیں شیطان نہیں چھوڑتے۔ مجوسی نے کہا۔ کہ شریک غالب کے ساتھ رہونگا۔ عمرو بن عبید نے کہا مجھ کو اس مجوسی کیطرح کسی نے الزام نہیں دیا۔

قاضی عبدالجبار ہمدانی سے حکایت کی گئی ہے۔ کہ وہ صاحب ابن عباد کے پاس گیا۔ انکے پاس استاذ ابو اسحق اسفرائنی موجود تھے۔ پس قاضی عبدالجبار معتزلی نے استاذ ابو اسحاق اہل سنت کو دیکھا تو قاضی عبدالجبار نے کہا۔ کہ سبحان من تنزہ عن الفحشاء اس ذات کو پاکی ہے۔ جو فحشا اور قبائح سے پاک ہے۔ تو اسکے جواب میں استاذ سنی نے کہا۔ سبحان من لا یجری فی ملکہ الا ما یشاء۔ اس کے ملک میں وہی ہوتا ہے جو اس کی مشیت اور ارادہ ہو۔

معتزلہ کا یہ اعتقاد ہے۔ کہ ہر امر ارادہ کو لازم پکڑتا ہے۔ اور ہر نہی عدم ارادہ کو لازم پکڑتی ہے۔ پس انہوں نے کافر کے ایمان کو مراد کیا ہے اور کفر کو غیر مراد کیا ہے۔ اور ہم جانتے ہیں کہ شے کبھی مراد نہیں ہوتی اور اسکے

ساتھ حکم کیا جاتا ہے اور کبھی شے مراد ہوتی ہے اور اس سے نہی کیجاتی ہے۔ محض مصلحتوں اور حکمتوں کی غرض سے جسکو اللہ تعالیٰ جانتا ہے اور اسپر اس کا علم محیط ہے۔ یا یہ کہ جو کچھ خدا کرتا ہے اس سے دریافت نہیں کیا جا سکتا۔ کیا یہ نہیں دیکھا جاتا۔ کہ جب کسی مالک کا غلام سرکش اور نافرمان ہوتا ہے۔ اور اس غلام کا حالِ بد حاضرین پر ظاہر کرنا چاہتا ہے۔ وہ مالک اس غلام کو حکم دیتا ہے۔ اور غرض اس کی تعمیل نہیں ہوتی۔ بلکہ عدم تعمیل ہوتی ہے تاکہ حاضرین کو غلام کی سرکشی اور نافرمانی معلوم ہو جائے۔

طرفین آیتوں پر تمسک کرتے ہیں۔ معتزلہ بھی آیت سے دلیل پکڑتے ہیں۔ اور اہل سنت بھی آیت سے استدلال لیتے ہیں۔ تاویل کا دروازہ دونوں پر کھلا ہوا ہے۔ وللعباد افعال اختیاریۃ یثابون بہا ان کانت طاعۃ و یعاقبون علیہا ان کانت معصیۃ۔ بنی آدم کے افعال اختیاریہ سے ان کو ثواب ملیگا۔ اگر وہ افعال طاعت ہوں۔ اور ان کو عذاب ہوگا۔ اگر انکے افعال معصیت ہوں۔ ایسا نہیں ہے جیسا کہ جبریہ نے اعتقاد کیا ہے۔ کہ بندہ کا کوئی فعل نہیں ہے۔ بلکہ بندہ کے حرکات مثل حرکات جمادات کے ہیں۔ ان پر اس کا نہ کوئی قصد و اختیار ہے۔ اور نہ قدرت۔ انکا یہ اعتقاد بالکل باطل ہے کیونکہ ہم فرق اور امتیاز کرتے ہیں۔ حرکت ارادی اور اختیاری اور حرکت بیماری رعشہ کے درمیان ہیں۔ پہلی حرکت اختیاری ہے اور دوسری بے اختیاری اور یہ فرق ظاہر ہے کہ اگر بندہ کا فعل اختیاری نہ ہو تو اس کو مکلف کرنا درست نہ ہوتا۔ اور اسکے افعال پر ثواب و عقاب کا ترتب ہرگز نہ ہوتا۔ اور افعال کی اسناد عبد کی طرف نہ ہوتی۔ کیونکہ صدور افعال وجود ارادہ سابقہ کو چاہتا ہے۔ اور اختیار سابقہ کو بھی۔ تو ایسے افعال کی اسناد حقیقی ہرگز واقع نہ ہوتی۔

وہ افعال اختیاریہ جن کی اسناد بالحقیقت بندہ کیطرف ہوتی ہے۔ وہ

لکھنا۔ نماز پڑہنا۔ روزہ رکھنا ہے۔ بخلاف طال لمبا ہوا۔ رنگ اسکا سیاہ ہوا یہ افعال انسان کے اختیاری نہیں ہیں

جبریہ کے مذہب کو نصوص قطعیہ یقینیہ یوں باطل کرتے ہیں کقولہ تعالیٰ جزاءً بما کانوا یعملون ان کو جزا دیجائے گی اس چیز کی جو کہ وہ اسکو کرتے تھے وقولہ تعالیٰ فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر۔ جو شخص چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے۔ انکے سوا اور آیات بھی بہت ہیں۔ جو کہ افعال عباد کے اختیاری ہونے پر مصرح دلالت کرتی ہیں۔

س۔ جبکہ علم اللہ تعالیٰ کا اور ارادہ اللہ تعالیٰ کا دونوں عام ہیں اس وقت جبر لازم ہے۔ اسوجہ سے کہ یہ دو نو اگر فعل کے وجود کے ساتھ متعلق ہوں تو فعل کا وجود لازم ہوگا۔ اگر فعل کے عدم کے ساتھ متعلق ہوں۔ تو عدم الفعل لازم ہوگا۔ وجود اسکا ممتنع ہوگا۔ واجب اور ممتنع کے ساتھ اختیار نہیں ہوا کرتا

ج۔ خدا تعالیٰ نے جان لیا۔ اور خدا نے ارادہ کیا ہے۔ کہ اس فعل کو بندہ اپنے اختیار سے کریگا۔ یا اپنے اختیار سے ترک کریگا۔ اس تقدیر پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا۔

س۔ فعل اختیاری بندہ کا یا واجب ہوگا یا ممتنع ہوگا۔ اور یہ اختیار کے منافی اور مباین ہے۔

ج۔ منافاۃ نہیں مانتے۔ کیونکہ منافات ممنوع ہے۔ اسلئے وجوب فعل کا بالاختیار فعل بالاختیار کو ثابت کرتی ہے۔ اس تقدیر پر یہ وجوب اور امتناع اختیار کا مؤید ہوا۔ منافی ہرگز نہ ہوا۔ یہ دلیل افعال اللہ تعالیٰ میں بھی جاری ہے۔ جو افعال اللہ تعالیٰ سے واقع ہوتے ہیں انکے ساتھ بھی اسکا علم اور اسکا ارادہ متعلق ہوتے ہیں۔ وہ بھی ضرور واجب یا ممتنع کے ساتھ متصف ہیں۔ مع اسکے وہ بلاریب اختیاری ہیں۔ اس پر جمیع ملل اسلام کا اتفاق ہے

س۔ بندہ کا کسی فعل اختیاری کے لئے فاعل ہونے سے مراد یہ ہے

کہ یہ اسکا موجد ہو۔ جو افعال بندہ سے واقع ہوتے ہیں۔ وہ سب کے سب بالقصد اور بالارادہ واقع ہوتے ہیں۔ یہی معنی خلق کا ہے۔ اور آگے گذر چکا ہے۔ کہ ایجاد کا درجہ اللہ تعالیٰ کا ہے۔ یہ بات ظاہر ہے۔ کہ ایک فعل دو قادروں کا مقدور نہیں ہو سکتا۔ اور کوئی فعل دو مستقل قدرتوں کے تحت میں داخل نہیں ہو سکتا۔

ج۔ اس میں کوئی شک نہیں۔ کہ یہ اعتراض بہت قوی ہے۔ لیکن جب براہین سے ثابت ہو چکا ہے۔ کہ خالق جمیع اشیا کا اللہ تعالیٰ ہے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے۔ کہ عبد کے ارادہ اور قدرت کو وجود فعل میں دخل ہے جیسے کہ دخل فعل اختیاری میں اظہر ہے۔ جیسے حرکت اختیاری ہاتھ پاؤں کو اپنے اختیار سے ہلانا۔ اور بعض ایسے افعال ہیں۔ جن میں بندہ کو اختیار نہیں ہوتا جیسے حرکت رعشہ والے کی اس وقت ہم اس اعتراض سے خلاصی پانے کے لئے محتاج ہوئے۔ اور ہم نے یہ قول کیا۔ کہ اللہ تعالیٰ خالق ہے۔ اور عبد کاسب ہے۔ تحقیق مقام کی یہ ہے۔ کہ عبد کا اپنی قدرت اور ارادہ کو کسی فعل کیطرف صرف کرنے کو کسب کہتے ہیں۔ اور خدا کا پیدا کر دینا اس فعل کو عبد کے ارادے کے بعد کو خلق کہتے ہیں۔

اس تقدیر پر ایک مقدور دو قدرتوں کے تحت میں داخل ہو گیا ہے لیکن جہات مختلف ہیں۔ پس فعل خدا تعالیٰ کا مقدور ہے اس جہت سے کہ خدا اس کا خالق ہے۔ اور عبد کا مقدور یہ ہے کہ وہ اسکا کاسب ہے۔ اسقدر فرق معنوی نکالنا ضروری ہے۔ اگرچہ اس سے زیادہ فرق ہم نہیں نکال سکتے عبارت کے فصیح ہونے کے لئے زائد ضرورت ہے۔ جس سے یہ ثابت ہو جائے۔ کہ اللہ قادر خالق ہے۔ اور فعل کا موجد ہے۔ اور عبد کو بھی قدرت کسب اور اختیار کی حاصل ہے۔ اس فرق کے بیان کرنے کے لئے علما کی مختلف قسم کی عبارتیں ہیں۔ جیسے کہ کہتے ہیں۔

کسب بذریعہ آلہ کے ہوتا ہے۔ اور خلق بغیر آلہ کے ہوتا ہے پہلی صفت عبد کی ہے اور دوسری صفت اللہ تعالیٰ کی ہے۔

کسب کے لیے مقدور اور محل سابق موجود ہونا چاہیئے خلق کے لیئے محل مقدور کے وجود کی ضرورت نہیں ہے۔ بلکہ اس کا اثر عدم محض پر واقع ہوتا ہے۔

کسب میں کاسب قادر کا انفراد صحیح نہیں ہوا کرتا۔ بلکہ اس کی مواد صور موجودہ کی ضرورت ہوتی ہے اور خالق کا انفراد صحیح اور درست ہے۔

س۔ شرک جس کی اسناد معتزلہ کیطرف کی گئی ہے۔ وہ تم نے ثابت کردی ہے۔ پہلے معتزلہ کو مشرک کہا۔ اب بجیز خود مشرک بن گئے اور خاص معتزلہ کی طرح ہو گئے۔

ج۔ شرک کا معنی یہ ہے۔ کہ دو کی شرکت ایسی چیز میں واقع ہو۔ جو ہر ایک اپنے حصے کے ساتھ علیحدہ ہو۔ اور دوسرے کا حصہ سہم علیحدہ اور جدا ہو۔ جیسے گاؤں محلے کے شرکا ہر ایک کا حصہ جدا ہوتا ہے جیسے کہ عبد کو اپنے افعال کا خالق مان لیا جاتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کو باقی اجسام اعراض وغیرہ کا خالق کہا جاتا ہے۔ بخلاف اسکے کہ ایک امر کی نسبت دو شئے کی طرف کی جائے۔ اور دونوں میں جہات مختلف نہ ہوں جیسے زمین خدا تعالیٰ کی مخلوق ہے۔ اور عبد کا اس میں تصرف ہوتا ہے۔ تصرف کرنے سے عبد کی مخلوق نہیں ہو سکتی جیسے عبد کا فعل اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہے کہ یہ اس کی مخلوق ہے۔ اور عبد اسکو کسب کرتا ہے۔

س۔ پس قبیح کا کسب کیوں بے وقوفی اور قبیح کہلاتا ہے اور خلق اسکا قبیح نہیں ہے۔

ج۔ تحقیق سے یہ ثابت ہو چکا ہے۔ کہ خالق حکیم ہے۔ اور حکیم کوئی چیز بےفایدہ نہیں پیدا کرتا۔ ہر ایک چیز کی انجام محمود اور ستودہ ہوتی ہے۔ اگرچہ

ہم اس پر مطلع نہیں ہو سکتے۔ پس ہم نے جزم کر لیا ہے۔ کہ جس چیز کو ہم قبیح جانتے ہیں اسکے اندر حکمت اور مصلحت ہوتی ہے۔ جیسے وہ اجسام جو کہ زہر دار ہیں۔ بظاہر وہ تکلیف دہ اور خبیث ہیں۔ بخلاف کاسب کے وہ کبھی اچھا کرتا ہے اور کبھی برا۔ پس اسکے فعل کو مورد نہی میں ہم نے اس کو قبیح اور موجب بیوقوفی قرار دیا اور مستحق مذمت کا اور لائق عذاب کا ہوا۔

والحسن منہا برضاء اللہ تعالیٰ۔ بندوں کے نیک افعال اللہ تعالیٰ کی رضا سے ہوتے ہیں۔ نیک افعال وہ ہیں۔ جو کہ موجب تحسین حالاً ہوں۔ اور استحقاقاً سبب ثواب آخرت کے ہوں۔ جن کی دنیا میں مدح ہوتی ہے اور آخرت میں انکا ثواب ملتا ہے۔ افعال حسنہ کی تعریف جامع اور مانع یوں ہے فی جاہیے

"افعال حسنہ وہ ہیں جس کے متعلق عذاب اور ذم نہ ہو"

تاکہ مباح بھی اس میں شامل ہو جائے۔ ایسے افعال خدا تعالیٰ کے ارادہ سے واقع ہوتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے اُن پر اعتراض نہ ہو۔ کہ تم نے کیوں ایسا کیا۔

والقبیح منہا لیس برضاہ۔ بُرے افعال عباد کے وہ ہیں۔ جن کے ساتھ دنیا میں ذم متعلق ہو۔ اور آخرت میں اس کے لئے عذاب مقرر ہو ایسے افعال اللہ تعالیٰ کی رضا سے نہیں صادر ہوتے۔ اور ان پر اللہ تعالیٰ کا اعتراض ہوتا ہے۔ قیامت کو دریافت کریگا۔ کہ تم نے یہ فعل کیوں کیا

اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ لا یرضٰی لعبادہ الکفر۔ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے لئے کفر کو پسند نہیں کرتا۔ یعنی کفر کرنے سے راضی نہیں ہے اللہ تعالیٰ کا ارادہ۔ ومشیت۔ وتقدیر۔ جمیع افعال کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی رضا مندی اور محبت امر حسن کے ساتھ متعلق ہے قبیح کے ساتھ متعلق نہیں۔ والاستطاعۃ مع الفعل استطاعت فعل کے ساتھ

ہوتا ہے۔ استطاعۃ وہ قوت ہے جس کی وجہ سے فعل کا وجود بعد کی طاقت میں ہو جاتا ہے۔ وهی حقیقة القدرة التی یکون بها الفعل۔ یہ اشارہ اُس کی طرف ہو جسکو صاحب تبصرہ نے ذکر کیا ہے۔ کہ استطاعت ایک عرض ہے جسکو اللہ تعالیٰ حیوان کے اندر پیدا کرتا ہے تاکہ اُس قوت سے افعال اختیاریہ کو کرے۔ اور یہ استطاعت فعل کے لیئے علت ہے۔ اور جمہور کے نزدیک استطاعت فعل کے لیئے شرط ہے علت نہیں ہے۔

حاصل یہ ہے کہ استطاعت ایک صفت عارضہ ہے جس کو اللہ تعالیٰ پیدا کرتا ہے۔ جبکہ عبد کسی فعل کے کرنیکا ارادہ کرتا ہے۔ بعد اسکے کہ عبد کے فعل کرنے کے جمیع اسباب اور آلات صحیح ہوں۔ اگر وہ اچھے فعل کا قصد کرے۔ تو اللہ تعالیٰ فعل خیر کی قدرت پیدا کر دیگا پس وہ مستحق مدح و ثواب اور ثواب اُخروی کا مستحق ہوگا۔ اگر فعل بد کا قصد کرے۔ تو اللہ تعالیٰ اس فعل کی قدرت پیدا کر دیگا پس جب اُس بندہ نے فعل خیر کی قدرت کو ضائع کیا اس لیئے وہ مستحق مذمت اور عذاب کا ہوا۔ اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے کفار کی مذمت فرمائی ہے۔ قولہ تعالیٰ انہم لا یستطیعون السمع۔ بیشک وہ کفار سننے کی قوت استطاعت نہیں رکھتے۔ اور چونکہ استطاعت عرض ہے پس اُس کا اتصال اور مقارنت فعل کے ساتھ واجب ہے۔ اور اتصال فعل کے ساتھ بالزمان ہوگا۔ دونوں کا وقوع ایک زمانہ میں ہوگا۔ یہ نہیں ہے کہ استطاعت فعل سے پہلے زمانہ میں ہوگی۔ اور فعل کا وجود زمانہ متاخر میں واقع ہوگا۔ اگر تقدم تاخر زمانی ہو۔ اس صورت میں پہلے استطاعت پیدا ہوکر پہلے زمانہ میں گذر جائیگی بعد اسکے فعل زمانہ ثانی متاخر میں بدون استطاعت کے پیدا ہو جائیگا۔ اور یہ بدیہی باطل ہے کیونکہ وقوع فعل کا بلا استطاعت صراحۃً باطل ہے۔

اگر استطاعت کو وجود فعل پر بالزمان مقدم تسلیم کیا جاوے۔ اور یہ

اس کو تا وجود فعل باقی تسلیم کیا جائے۔ تو یہ باطل ہے۔ اس وجہ سے کہ استطاعت عرض ہے۔ اور عرض یہ وہ عرض جس کا باقی رہنا دونوں زمانوں میں باطل ہے جیسے وہ اعراض جن کی تجدید مطابق زمانہ کے ہوتی ہے۔ مثلاً حرکت توسطیہ کا بقا دونوں زمانوں میں صراحۃً باطل ہے۔ ورنہ سکون ثابت ہو جائیگا۔

س۔ اگر بقاء عرض کو محال تسلیم کیا جائے۔ اس صورت میں کوئی استحالہ نہیں ہے۔ جبکہ تجدد امثال جائز ہے۔ ایک فرد موجود ہوتے ہی فنا ہو گیا۔ پھر دوسرا فرد آیا۔ یہانتک کہ اخیر فرد کے ساتھ فعل موجود ہو گیا۔ اگر استطاعت کا یہی حال فرض کیا جائے۔ تو کیا مضایقہ ہے۔ نہ اس میں بقاء عرض واحد بشخصہٖ کی لازم آئی۔ اور نہ وجود فعل کا بلا واسطہ استطاعت اور قدرت کے لازم آیا۔

ج۔ استطاعت کا تقدم اس صورت میں تسلیم نہیں کیا گیا۔ کیونکہ وجود فعل کا مع الاستطاعت اور قدرت کے تسلیم کیا گیا ہے۔ یہی ہماری مراد ہے۔ کہ وجود فعل کا بدون استطاعت اور قدرت کے غیر ممکن ہے اور تجدد امثال میں وجود فعل کا مع الاستطاعت ہے۔ وجود فعل کا قبل استطاعت کے اسطرح ہوگا۔ کہ پہلے استطاعت موجود ہو کر فنا ہو جائے۔ پھر زمانہ میں متاخر میں فعل بدوں استطاعت اور قدرت کے موجود ہو جائے۔ اور یہ محال ہے اگر تجدد امثال میں یہ دعوی ہو کہ پہلے فرد استطاعت کا کافی نہیں۔ تو ضرور بہت سے افراد کے وجود ہونے کی ضرورت لاحق تھی۔ اگر امثال کثیر اور افراد عدیدہ نہ ہوتے۔ تو فعل موجود نہ ہوتا۔ اس مدعی کے ثبوت کیلئے برہان کی ضرورت ہے۔ بدوں برہان کے تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ اور وہ جو کہا جاتا ہے۔ کہ اگر ہم قدرت سابقہ کو آن وجود فعل تک باقی تسلیم کریں۔ بایں طور کہ یہاں تجدد امثال کا دعوی کیا جائے۔ یا عرض کو باقی مان لیا جائے

پس اس صورت میں اگر وہ وجود فعل کو اس قدرت اور استطاعت
پہلی دفعہ جائز کہینگے۔ تو اس حالت میں انہوں نے اپنا مذہب ترک
کر دیا۔ کیونکہ حالت اولیٰ میں فعل کو قدرت کے مقارن تسلیم کر لیا ہے۔
اور اگر مقارنت فعل کی قدرت کے اول فرد کے ساتھ ممنوع نہیں۔ اور
ثانی فرد کے ساتھ جائز نہیں تو یہ چشم پوشی اور ترجیح اور بلا مرجح ہے
اور یہ باطل ہے۔ کیونکہ قدرت اور استطاعت کے افراد مساوی ہیں۔
پس فعل کا وجود ایک کے ساتھ کیوں ممنوع ہوا اور دوسرے کے ساتھ
جائز کیا گیا۔ مع اسکے کہ قدرت اس فرد میں۔ جس کے ساتھ فعل کا وجود
مقارن ہوا ہے۔ کوئی زائد چیز نہیں ہے۔ جو موجب فرق کا ثابت ہو۔
س۔ جو لوگ قدرت کو فعل پر سابق کہتے ہیں۔ وہ مقارنت زمانی
کو منع نہیں کہتے۔ اور وہ یہ بھی نہیں کہتے۔ کہ ہر ایک فعل پر استطاعت کا
مقدم ہونا بالزمان واجب ہے۔ یہاں تک کہ حدوث اور وجود فعل کا زمانہ
وجود قدرت میں اور وجود قدرت کے ساتھ مقارن ممنوع تصور کیا
جاتے۔ اگرچہ مقارنت کے جمیع شرائط موجود ہوں۔ وہ لوگ ایسا نہیں
کہتے۔ اگر وہ ایسا کہتے ہیں۔ کہ وجود فعل حالت اولیٰ قدرت میں ممنوع
تھا۔ کیونکہ ایک شرط موجود نہیں تھی۔ یا وجود فعل سے مانع تھا۔ اور حالت
ثانیہ میں وجود فعل کا اس وجہ سے واجب ہے۔ کہ جمیع شرائط موجود ہیں۔
اور سب کے سب موانع مرتفع ہیں۔ لہذا اس وجہ سے نہیں کہہ سکتے۔ کہ
دو حالتوں میں قدرت علی السویہ تسلیم کی گئی ہے۔ قدرت کے شرائط وغیرہ
میں من کل وجہ مساوات اور تکمیل حاصل ہے۔ پس اس صورت میں
فرق نکالنا صراحۃً باطل ہے۔ پس وہ ایسا کیوں کہینگے۔ اسوجہ سے ان
میں سے بعض نے ذہاب کیا ہے۔
کہ اگر استطاعت سے مراد وہ قدرت ہے۔ جو کہ جمیع شرائط تاثیر

جامع ہو۔ اس وقت استطاعت فعل کے ساتھ مقارن ہوگا۔ اور اگر بجمیع
شرائط نہ ہو تو یہ استطاعت فعل سے مقدم ہوگا۔ اور جو مسئلہ بقاء عرض
کا ہے۔ وہ ایسے مقدمات پر مبنی ہے۔ جس کا بیان مشکل ہے۔ وہ مقدمات
یہ ہیں۔ کہ بقا شے کی ایک عرض ہے۔ جو کہ ماہیت شے پر زائد ہے اور
قیام عرض کا عرض کے ساتھ باطل ہے۔ اور دو عرض کا قیام ایک معین خاص
محل کے ساتھ ممتنع ہے۔ اور جبکہ دلیل پکڑتی تھی۔ اُن لوگوں نے جو استطاعت
کو قبل از فعل کہتے ہیں۔ کہ کافر کو ایمان لانے کی تکلیف دی گئی ہے۔ اور
تارک صلوٰۃ نماز کے ساتھ مکلف ہے۔ بعد دخول وقت کے اس پر نماز لازم
ہے۔ پس اگر استطاعت قبل از فعل متحقق نہ ہو۔ تو اس وقت تکلیف عاجز کی لازم
آتی ہے۔ اور یہ بداہتہً باطل ہے۔

مصنف نے جواب کیطرف اشارہ کیا۔ یقع ھذا الاسم علی سلامۃ
الاسباب والآلات والجوارح۔ استطاعت کا اطلاق اوپر سلامتی اسباب
اور آلات کے ہوتا ہے۔ جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ وَلِلّٰہِ عَلَی النَّاسِ
حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَیْہِ سَبِیْلًا۔ اللہ تعالیٰ کے لیئے لوگوں پر حج لازم
ہے اگر راستے کی طاقت رکھتے ہوں۔

س۔ استطاعت مکلف کی صفت ہے۔ اور سلامت اسباب و آلات
مکلف کی صفت نہیں ہے۔ پس سلامتی اسباب و آلات کے ساتھ استطاعت
کی تفسیر کس طرح صحیح ہو سکتی ہے۔

ج۔ مراد سلامت اسباب اور آلات سے اس مکلف کے اسباب اور آلات
ہیں۔ مکلف جیسے کہ متصف بالاستطاعت ہوتا ہے۔ اسی طرح سلامت
اسباب و آلات سے متصف ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے۔ کہ وہ مکلف اسباب سالم
والے ہیں۔ کیونکہ [illegible] اسباب و آلات [illegible] چونکہ مرکب ہے
اس لیے [illegible] جو کہ [illegible] کیا جاتا ہے بخلاف

استطاعت کے کہ وہ لفظ مفرد ہے۔ اس سے اسم فاعل مشتق ہو کر اس پر حمل ہو سکتا ہے۔ وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة تکلیف کی صحت اسی مذکورہ استطاعت پر موقوف ہے۔ جو کہ سلامتی اسباب و آلات سے عبارت ہے۔ نہ وہ استطاعت جو جمیع شرائط پر مشتمل ہو

اب اگر معترض کی مراد عاجز کی تکلیف سے وہ عاجز ہو جس کو استطاعت بالمعنی الاول حاصل نہ ہو۔ تو اس تکلیف بالمحال کو محال نہیں مانتے کیونکہ یہ تکلیف عاجز کی نہیں ہے۔ اگر معترض کی مراد استطاعت کا معنی ثانی ہو تو اس وقت ہم اسکو تکلیف بالمحال نہیں کہتے۔ کیونکہ جائز ہے کہ مکلف کو فعل سے پہلے پہل سلامتی اسباب و آلات حاصل ہو جاتے۔ اگرچہ اس کو قدرت حقیقی جس کے ساتھ فعل مقارن ہوا کرتا ہے۔ وہ قدرت اس کو حاصل نہیں ہوئی۔

اور ان کے اعتراض سے کبھی ایسا جواب دیا جاتا ہے۔ کہ قدرت واحدہ کا تعلق ضدین کے ساتھ صحیح ہے۔ یہ نزدیک امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کے ہے وہی ایک قدرت ہی جسکو کافر نے کفر کیطرف صرف کر دیا ہے۔ اور یہی قدرت ہے جو ایمان کی طرف صرف ہو سکتی تھی۔ ماہیت قدرت میں کوئی فرق نہیں ہے۔ البتہ متعلق میں ضرور فرق ہے۔ اور اختلاف متعلق کا قدرت کو مختلف الحقیقت نہیں کرتا۔ پس کافر نے اپنی قدرت کو کفر کی طرف صرف کیا۔ اور وہ مکلف ایمان لانے پر تھا۔ لیکن اسنے کفر کرنے کی وجہ سے قدرت کو ضائع کر دیا۔ اور کفر میں صرف کر دیا ہے۔ اسی وجہ سے وہ دنیا میں مذمت کا مستحق ہوا اور آخرت میں عذاب الٰہی کا سزاوار بنا۔

یہ امر مخفی نہ رہے کہ اس تقریر میں قدرت کو قبل الفعل تسلیم کر لیا گیا ہے۔ کیونکہ ایمان پر قدرت جو بحالت کفر کافر میں موجود ہے۔ اس وقت قدرت پائی گئی۔ اور ایمان نہیں پایا گیا۔ اس وقت قدرت ایمان پر مقدم

ہو گئی ہے یہی تقدم قدرت علے الفعل ہے۔

اگر اس سے یہ جواب دیا جائے۔ کہ قدرت فی نفسہا اگرچہ ضدین کے ساتھ متعلق ہو سکتی ہے۔ لیکن جب ایک ساتھ متعلق ہو جائے۔ تو اسی کے ساتھ خاص ہو جائے گی جیسے کہ وہ قدرت جو فعل کے ساتھ متعلق وفعل کے ساتھ ہے۔ اور جو ترک کے ساتھ متعلق ہے۔ وہ ترک کے ساتھ رہیگی اور جو نفس قدرت ہے۔ وہ دونوں ضدوں کے ساتھ متعلق ہو سکتی ہے۔ اور وہ فعل پر مقدم ہے۔

تو اس جواب کا رد اس طرح سے کیا جاتا ہے۔ کہ اس کلام میں کسی طرح کا نزاع نہیں ہے تو یہ کلام لغو ثابت ہوا۔ پس چاہیے کہ اس میں تامل کیا جائے۔ ولا یکلف العبد بمالیس فی وسعہ عبد کو اُس چیز کی تکلیف نہیں دی گئی۔ جو اس کی طاقت سے باہر ہو۔ برابر ہے کہ وہ امر ممنوع فی ذاتہ ہو۔ جیسے جمع ضدین کی ممنوع بالذات ہے۔ اسپر عبد نہ مکلف ہے۔ اور نہ یہ ممکن ہے۔ یا ممکن ہو جیسے کہ خلق جسم ہے۔ یہ امر فی نفسہ ممکن ہے لیکن چونکہ انسان کی طاقت سے باہر ہے۔ لہذا اس کی تکلیف واقع نہیں ہو سکتی۔ وہ امر جو کہ اللہ تعالیٰ کے ارادے اور علم کے خلاف ہو۔ ایسے ممتنع الوقوع کی تکلیف جایز ہے۔ جیسے کہ ایمان کافر کا۔ اگرچہ بوجہ علم الہی اور ارادہ الٰہیہ کے ممتنع ہے۔ لیکن کافر ایمان کا مکلف ہے۔ جیسے کہ طاعت عاصی فاجر کی ممتنع ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور علم اس کا عصیان ہے۔ اسکا خلاف ممتنع ہے۔ لیکن وہ عاصی طاعت پر مکلف ہے۔ یہ اسوجہ سے کہ ایمان کافر کے لیئے اور طاعت عاصی کے لیئے مقدور فی نفسہ ہے۔ ایسے امر کی تکلیف جایز ہے۔ پھر جو امر طاقت سے باہر ہو اس کی تکلیف کا ناروا ہونا اتفاقی مسئلہ ہے۔ لقولہ تعالیٰ لَا یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا۔ اللہ تعالیٰ کسی نفس کو اس کی طاقت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا۔

یہاں ایک سوال وارد ہوتا ہے۔ کہ فرشتوں کو اللہ تعالیٰ نے تکلیف مالایطاق دی۔ فرمایا۔ اَنْبِئُوْنِیْ بِاَسْمَاءِ هٰؤُلَاءِ۔

اس سوال کا یہ جواب ہے۔ کہ یہ امر تکلیف کا نہیں۔ بلکہ تعجیز کا ہے۔ تا تا کہ انکو اپنا عجز معلوم ہو جائے۔

س۔ اگر تکلیف مالایطاق جائز نہ ہوتی۔ تو اللہ تعالیٰ یہ حکائیت کیوں فرماتا۔ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهٖ۔

ج۔ اس آئیت میں تحمیل سے تکلیف مراد نہیں۔ بلکہ وہ عوارض مراد ہیں۔ جو برداشت انسانی سے خارج ہیں۔

تکلیف مالایطاق کے جواز میں اختلاف ہے۔ معتزلہ ایسی تکلیف کو ممنوع قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ یہ امر قبیح ہے۔ اور اللہ تعالیٰ قبیح سے منزہ ہے اور اشعری اسکے جواز کے قائل ہیں۔ اور یہی صحیح ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ مالک الملک ہے۔ اس کی طرف کوئی امر قبیح منسوب نہیں ہے۔

معتزلہ کیطرف سے اعتراض وارد کیا جاتا ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا۔ اس آئیت کا مضمون طاقت سے زیادہ تکلیف کو منع ثابت کرتا ہے۔ تقریر اس اعتراض کی یہ ہے۔ اگر تکلیف مالایطاق جائز ہوتی۔ تو اسکے فرض سے کوئی استحالہ لازم نہ آتا۔ اور اس جگہ محال لازم آتا ہے۔ بطلان لازم کا بطلان ملزوم کو مستلزم ہے۔ کیونکہ بتقدیر جواز تکلیف مذکور کے اللہ تعالیٰ کا قول مذکور باطل ہو جاتا ہے۔ اور اس کا بطلان اظہر ہے۔ یہی تقریر ایک ایسا نکتہ ہے۔ کہ ہر ایک فعل الٰہی میں جاری ہوتا ہے جیسے کہ اللہ تعالیٰ کے علم کے یا ارادہ اختیار کے خلاف محال ہے۔

جواب اس اعتراض کا یہ ہے۔ کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے۔ کہ ہر ممکن کے وقوع سے محال لازم نہیں آتا۔ بلکہ یہ مقدمہ اس وقت مسلم ہوگا۔ جبکہ ممکن کو امتناع بالغیر لاحق نہیں ہوگی۔ اگر امتناع بالغیر اس کو لاحق ہو جائے۔ تو

اس وقت ممکن کے وقوع سے استحالہ ظاہر الوقوع ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے عالم کو موجود کیا ہے۔ نیز عدم اسکا ممکن ہے باوجود اسکے تخلف معلول کا علت تامہ سے لازم آتا ہے۔ اور یہ ظاہرا محال ہے حاصل یہ ہے۔ کہ ذات ممکن سے محال لازم نہیں آیا کرتا۔ باعتبار امور خارجیہ کے استحالہ مسلم ہے۔ اور استحالہ کا لزوم لازم بین کے درجہ کو بعض مواضع میں پہنچا ہوا ہے۔ وما یوجد من الالم فی المضروب عقیب ضرب الانسان والانکسار فی الزجاج عقیب کسر الانسان وما اشبہہ کل ذالک مخلوق اللہ تعالیٰ۔ وہ درد جو مضروب کو بعد کسی شخص کی ضرب سے پہنچتی ہے اور وہ شکستگی جو انسان کے شیشے توڑنے سے پیدا ہوتی ہے یہ سب کچھ اللہ تعالیٰ کی خلق سے پیدا ہوتے ہیں۔ اگر وہ پیدا نہ کرتا تو ہرگز پیدا نہ ہوتے۔ مصنف نے جو ضرب اور کسر کو فعل انسان سے مخصوص کیا ہے یہ اسواسطے کہ محل نزاع معین ہو جائے۔ کیونکہ اس میں خلاف ہے اور اس الم اور کسر میں عبد کو دخل ہے یا نہیں۔

نظیر ان دو مثالوں کی یہ بھی ہے۔ کہ انسان بعد از قتل مرجاتا ہے جمیع اشیاء اللہ تعالیٰ کے خلق سے ہیں جمیع ممکنات کا خالق اللہ تعالیٰ ہے جمیع کائنات اس کی طرف بلاواسطہ مستند ہیں۔ اور معتزلے نے بعض افعال کی اسناد غیر اللہ کیطرف کی ہے۔ وہ کہتے ہیں۔ افعال دو قسم ہیں

ایک وہ افعال ہیں جو کہ بلاواسطہ دیگر افعال کے واقع ہوتے ہوں ایسے افعال کے وقوع کو بطریق مباشرت کے کہتے ہیں۔

اگر دیگر افعال کے ذریعہ سے واقع ہوتے ہوں۔ تو انکے وقوع کو بطریق تولید کے مسمیٰ کرتے ہیں۔ تولید کا معنی یہ ہے کہ فاعل کے ایک فعل سے دوسرا فعل واقع ہو جاتے جیسے کہ ہاتھ کی حرکت سے مفتاح کی حرکت پیدا ہو جاتی ہے۔ اسی طرح الم ضرب سے پیدا ہوا۔ اور کسر انکسار سے پیدا

پہلو ہے۔ یہ مذہب معتزلہ کا ہے۔ ہمارے اہل سنت والجماعت کے نزدیک جمیع افعال عباد کا خالق وہی اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ ولا صنع للعبد فی تخلیقہ مناسب اور اولیٰ یہ تھا کہ مصنف اپنے کلام میں لفظ تخلیق کا نہ لانا۔ کیونکہ جن افعال کو معتزلہ متولدات کہتے ہیں۔ ان کی تخلیق بھی عبد کی قدرت میں نہیں ہے۔ فعل تخلیق اللہ تعالیٰ کا خاصہ ہے۔ اور متولدات میں عبد کا کسب بھی نہیں ہے۔ کیونکہ محل قدرت کے غیر میں کیونکر کسب واقع ہو۔ فعل متولد عبد کے لئے محل قدرت نہیں ہے۔ تو اس میں عبد کا کسب کس طرح واقع ہوگا۔ اس وجہ سے عبد متولدات کے عدم حصول پر قادر نہیں ہے۔ بخلاف افعال اختیاریہ کے کہ ان کے عدم حصول پر عبد قادر ہے۔ والمقتول میت باجلہ اپنے وقت مقررہ پر مقتول مرتا ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں۔ کہ اجل اسکا مؤخر تھا۔ لیکن بوجہ قتل کے اللہ تعالیٰ نے اس اجل مؤخر کو قطع کر دیا۔ اور قتل سے مار دیا۔

ہمارے نزدیک مقتول اپنی اجل سے مرتا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے عباد کے آجال کا حکم اپنے علم سے ثابت فرمایا ہے۔ جس میں تردد نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اذا جاء اجلہم لا یستاخرون ساعۃ ولا یستقدمون۔ یہ آیت ہمارے مذہب کے لئے دلیل بین ہے۔

معتزلہ نے ایسی احادیث سے حجت پکڑی ہے۔ جن میں عمر بوجہ طاعت کرنے کے زیادہ ہو جانا مذکور ہے۔

دوسری دلیل ان کی یہ ہے۔ کہ اگر مقتول اپنی مقررہ اجل سے مرتا تو اس کا قاتل کیوں مذموم اور عذاب کا مستحق ہوتا۔ اور اس پر دیت قصاص کیوں واجب آتی۔ موت جب خدا کی خلقت سے پیدا ہوتی ہے تو عبد کیوں ماخوذ ہوتا ہے۔

پہلے اعتراض کا انہیں یہ جواب دیا گیا ہے کہ عبد کی عمر طاعت سے

زیادہ ہو جانے کا یہ مطلب ہے۔ کہ خداوند تعالیٰ کو معلوم تھا۔ کہ عبد کی عمر بوجہ طاعت کے ستر سال ہوگی۔ اگر وہ طاعت نہ کرتا۔ تو اس کی عمر چالیس برس ہوتی۔ اس زیادہ ہونے کی نسبت اللہ تعالیٰ کے علم کی طرف منسوب ہے۔ اگر یہ شخص طاعت نہ کرتا تو اس کی اتنی عمر ہوتی۔ یہ زیادتی نہ ہوتی۔

اعتراض ثانی کا یہ جواب ہے۔ کہ وجوب عقاب اور لزوم ضمان کا انتفا محض اور تعبدی امر ہے۔ اس وجہ سے کہ قاتل نے منہی عنہ کا ارتکاب کیا ہے۔ اور ایسے فعل کا کسب کیا ہے۔ جس کے بعد اللہ تعالیٰ موت پیدا کرتا ہے۔ اس طرح سنت اللہ جاری ہے۔ اور قتل فعل قاتل کا ہے۔ اور وہی قاتل اسکا کاسب ہے۔ اگرچہ خلق موت کا فاعل اللہ تعالیٰ ہے۔ والموت قائم بالمیت مخلوق اللہ تعالیٰ لا صنع للعبد فیہ۔ موت کا خالق اللہ تعالیٰ ہے۔ اور مقتول سے ساتھ قائم ہے۔ موت میں عبد کو کسی قسم کا دخل نہیں ہے نہ دخل تخلیق اور نہ دخل کسب اسکو حاصل ہے۔ اس مسئلے کی بنا موت کی وجودی ہونے پر ہے۔ جیسے کہ حیات امر وجودی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَیٰوۃَ۔ لیکن اکثروں کے نزدیک موت عدمی ہے۔ اور آیت میں جو لفظ خلق مذکور ہے۔ اس سے مراد اندازہ کرنا ہے آیت کا ترجمہ یہ ہوا کہ خدا نے موت اور زندگی کا اندازہ اور مقدار مقرر کیا ہے۔ کہ اتنے دن حیات ہوگی اور پھر موت ہے۔ والاجل واحد اجل واحد ہے

بنا بریں کعبی کا قول غلط ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مقتول کے واسطے دو اجل ہیں۔ ایک اجل اس کی قتل ہے اور دوسری اجل اس کی موت ہے۔ اگر مقتول قتل نہ کیا جاتا۔ تو موت تک زندہ رہتا۔

اور مذہب فلاسفہ کا بھی باطل ہے۔ اور وہ بھی دو اجل کے قائل ہیں ایک کو اجل طبعی کہتے ہیں۔ اور دوسرے کو اجل اخترامی۔ اجل طبعی اس موت

کو کہتے ہیں۔ جو بوجہ تحلیل ہونے رطوبت اصلیہ کے پہنچے جب نمو اسکی ختم ہو جاتی
ہے۔ اجل اخترامی وہ موت ہے۔ جو کہ آفات اور امراض کی وجہ سے طاری
ہوتی ہے۔

والحرام رزقٌ۔ کیونکہ رزق اُس شے کا نام ہے۔ جس کو اللہ تعالیٰ
حیوان کے کھانے کے لیے بھیجتا ہے۔ یہ رزق کبھی حلال ہوتا ہے اور
کبھی حرام۔ یہ تفسیر اُس کی تفسیر سے اولیٰ ہے۔ مصنف نے رزق کی تفسیر
اس طرح کی ہے۔ ما یتغذّی بہ الحیوان۔ جو حیوان کو غذا دی جائے۔
یہ تفسیر اس وجہ سے اولیٰ نہیں ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ کی طرف اسناد
واقع نہیں ہوا ہے۔ اور رزق کا اسناد اللہ تعالیٰ کی طرف معتبر ہے
معتزلہ کے نزدیک حرام رزق نہیں ہے۔ اس وجہ سے کہ معتزلہ نے رزق
کی مختلف تفسیریں کی ہیں۔ پہلی تفسیر مملوک یأکلہ المالک رزق ملک کو کہتے
ہے جسکو مالک کھاتا ہے۔ کبھی ایسی تفسیر کرتے ہیں ما لا یمنع من
الانتفاع بہ رزق وہ ہے جس سے نفع اُٹھانا ممنوع نہ ہو۔ یہ دونوں
تفسیریں حلال کو شامل ہیں حرام پر صادق نہیں آسکتیں۔

معتزلہ کی پہلی تفسیر رزق پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے۔ کہ دواب
جو اپنا پیٹ بھرتے ہیں۔ وہ رزق نہیں ہے۔ کیونکہ دواب مالکیت
کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتے۔ اور باقی کی دونوں تفسیروں پر یہ اعتراض
وارد ہوتا ہے۔ کہ جو شخص ساری عمر حرام کھاتا ہو۔ تو وہ ساری عمر بے رزق
رہا۔ خدا نے اسے ساری عمر رزق نہ دیا۔

اس اختلاف کی بنا اس پر ہے کہ رزق میں اللہ تعالیٰ کی طرف اضافت
ضروری ہے۔ اور سوا اللہ تعالیٰ کے اور کوئی رازق نہیں ہے۔ وہی اللہ
تعالیٰ تنہا رازق ہے۔ اور عبد سزاوار مذمت اور عذاب کا ہے۔ جبکہ وہ
حرام کھاتا ہے۔ اور جو اللہ تعالیٰ کی طرف مستند ہو وہ ہرگز قبیح نہیں ہوتا

اور اسکا مرتکب مستحق مذمت اور عذاب کا نہیں ہوتا۔ اس وجہ سے معتزلہ نے مختلف تفسیریں کرکے اختلاف کیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مذمت وغیرہ بُرے اور ممنوع اسباب کے استعمال سے لازم آتی ہے اور بندہ اسباب ممنوع کا مباشر اپنے ارادے اور اپنے اختیار سے ہوا ہے وکل یستوفی رزق نفسہ حلالاً کان اوحراماً لحصول التغذی بھما جمیعًا۔ ولا یتصور ان لایأکل الانسان رزقہٗ اویأکل غیرہ رزقہ ہر ایک انسان اپنا رزق لیتا ہے۔ حرام ہو یا حلال کیونکہ دونوں سے غذا حاصل ہوتی ہے۔ یہ بات ہرگز نہیں ہو سکتی۔ کہ انسان اپنا رزق نہ کھائے یا اسکا رزق اور کوئی کھا جائے کیونکہ جس کو اللہ تعالیٰ نے کسی کے لئے غذا مقرر کی ہے۔ وہ شخص اس غذا کو ضرور بطور وجوب کے کھائیگا۔ اور یہ ممنوع ہے کہ اس کی مقررہ غذا کو غیر آکر کھا جائے۔ ملکیت غیر کی اُس کی غذا پر ممنوع نہیں ہے وَاللّٰہُ یُضِلُّ مَنْ یَّشَاءُ وَیَھْدِیْ مَنْ یَّشَاءُ۔ اللہ تعالیٰ ضلالت پیدا کرتا ہے جس کیواسطے چاہتا ہے اور ہدایت پیدا کرتا ہے۔ جس کے واسطے چاہتا ہے کیونکہ وہی اللہ تعالیٰ وحدہ لاشریک خالق اشیا اعراض اور جواہر کا ہے۔ مشیت کی قید لگانے میں اشارہ ہے۔ کہ ہدایت سے مراد خدا کا طریق بیان کرنا نہیں ہے۔ کیونکہ سبیل اللہ کا بیان کرنا عام ہے۔ اسی طرح اضلال سے عبد کو گمراہ پانا نہیں ہے۔ نہ عبد کو گمراہ پانا مراد ہے۔ کیونکہ اس کا تعلق مشیت ایزدی کے ساتھ بے معنی ہے ہاں ضرور کبھی ہدایت نبی صلے اللہ علیہ وسلم کی طرف اور قرآن شریف کی طرف منسوب ہوتی ہے۔ لیکن یہ اسناد مجازی ہے۔ کیونکہ مجاز کے ظاہری اسباب ہیں۔ اسناد اسباب کی طرف اسناد مجازی ہوتا ہے۔ اضلال کبھی مجازاً شیطان کی طرف مسند ہوتا ہے جیسے کہ بتوں کیطرف مسند ہوتا ہے۔ یہ بھی اسناد مجازی ہے جیسے اول مجازی تھا

مشائخ عظام کے کلام سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ ہدایت کا معنی اہتدا پیدا کرنا ہے۔ اہتداحق گیری اور راست گیری ہے۔ کبھی مجازاً دلالت الی الاہتداء کے وارد ہوجایا کرتے ہیں۔ ھداہ اللہ فلم یھتد۔ اس جگہ بمعنی دلالت اور دعوت کے ہے۔

معتزلہ کے نزدیک ہدایت راستی اور صواب کا راستہ بتانا ہے اور یہ تفسیر بالکل باطل ہے لقولہ تعالیٰ اِنَّکَ لَا تَھْدِیْ مَنْ اَحْبَبْتَ۔ یہاں معتزلہ کی تفسیر بالکل صادق نہیں آسکتی۔

دوسری دلیل ان کی تفسیر کے مخدوش ہونے کی یہ ہے قولہ صلی اللہ علیہ وسلم اللھم اھد قومی۔ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے اپنی قوم کو دعوت الی الحق دی تھی۔ پھر اس قول کا کیا مفہوم ہوگا۔ مشہور یہ ہے کہ معتزلہ کے نزدیک وہ دلالت ہے جو مطلوب تک پہنچا دے۔ اور ہمارے نزدیک ہدایت ایسے راستے کا بتلانا ہے۔ جو وہ راستہ مطلوب تک پہنچا دے۔ خواہ وصول الی المطلوب واقع ہوجائے یا واقع نہ ہو۔

وما ھو الاصلح للعبد فلیس ذالک بواجب علی اللہ۔ جس میں عبد کی صلاحیت ہو اسکا وجوب اللہ تعالیٰ کے ذمہ نہیں ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو خداوند کریم کسی شخص کو کافر مع فقیری کے نہ پیدا کرتا۔ کیونکہ یہ شخص دنیا و آخرت میں معذب ہے۔ نیز اگر اصلح کا پیدا کرنا اللہ تعالیٰ کے ذمہ واجب ہوتا۔ تو اللہ تعالیٰ کا احسان بندوں پر کیوں ہوتا۔ مستحق شکریہ کا ہدایت اور خیرات کی وجہ سے کیوں ہوتا۔ اس وقت تو ادا واجب ہوتا۔ ادائے واجب سے کوئی شخص مستحق شکر نہیں ہوتا۔ یہ امر ظاہر ہے۔ اور اس وقت اللہ تعالیٰ کا احسان نبی صلے اللہ علیہ وسلم پر زیادہ اور ابی جہل پر کم نہ ہوتا۔ کیونکہ اس تقدیر پر ہر ایک کے لئے اصلح یہی تھا۔ جو ان کو دیا گیا۔ اور اصلح کا کرنا واجب تسلیم کیا گیا ہے۔ پھر احسان کی کمی بیشی کیونکر ہوتی۔ اس تقدیر

پر عصمت اور توفیق کا سوال کرنا لغو ہوتا۔ اور تکلیف کے دور ہونے کا سوال اور قحط کے دور ہونیکا سوال بیٹے کا اور بے معنی ہوتا۔ کیونکہ جو کچھ ان کے ساتھ کیا گیا ہے وہ ان کے واسطے مناسب نہیں ہے۔ بیمار کے ساتھ مرض مناسب نہیں ہے۔ اور عوام وغیرہم کے ساتھ قحط مناسب نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ذمہ اسکا ترک واجب ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے ذمہ کوئی اصلح عباد کے لیئے باقی نہیں رہتا۔ کیونکہ جمیع کو بوجہ وجوب کے اللہ تعالیٰ ادا کر چکا۔ اس بنا پر دعا وغیرہ بے معنی ثابت ہوتی ہے

یہ تمام تقریر اور تحریر وجوب اصلح پر مبنی ہے۔ مجھ کو اپنی عمر کی قسم کہ معتزلہ کے اصل قاعدے کی غلطی نہایت ظاہر ہے۔ جو کسی شخص پر مخفی نہیں رہ سکتی۔ معتزلہ کے اکثر اصول ایسے غلط ہیں۔ اور وہ اصول بہت ہیں۔ شمار سے باہر ہیں۔ ان کی غلطی کا سبب یہ ہے کہ ان کی نظر معارف الٰہیہ میں بہت کوتاہ ہے۔ ہر ایک شئے غائب کو حاضر موجود پر قیاس کرتے ہیں ایسے امور انکی طبائع میں جمے ہوئے ہیں۔

وجوب اصلح پر ان کی بڑی بھاری دلیل یہ ہے۔ کہ ترک اصلح کا موجب بخل اور بیوقوفی ہے۔

اسکے جواب ان کو یوں دیئے گئے ہیں۔ اگر مانع اپنا حق منع کرے اور کسی کو نہ دیوے ایسے منع کو کوئی شخص بخل اور بے وقوفی نہیں کہتا اور اس وقت اصلح کا منع کرنا محض حکمت اور علم پر مبنی ہوگا۔ اللہ تعالیٰ کا علم اور حکمت ادلہ قطعیہ سے ثابت ہے۔

شارح عقائد نسفی افسوس کرکے کہتا ہے۔ کہ معتزلہ جو وجوب کے قائل ہیں۔ افسوس مجھ کو سمجھ میں نہیں آتا۔ کہ ان کی کیا غرض ہے۔ اگر وجوب کے یہ معنی ہوں۔ کہ تارک اسکا لائق مذمت اور مستوجب عقاب اور عذاب ہوگا۔ تو یہ ظاہرا باطل ہے۔ اللہ تعالیٰ کی ذات اس سے بری اور منزہ ہے

تو لزوم اور وجوب کس طرح ہو سکتا ہے۔ اگر وجوب سے مراد لزوم صدور فعل کا ہو۔ بایں طور کہ اللہ تعالیٰ کو اسکا کرنا ضروری امر ہو پھر جو وہ نہیں کیا گیا تو اس سے امر محال کی اسناد اللہ تعالیٰ کی ذات کیطرف لازم آتی ہے نیز اختیار کے خلاف ہے یہ مسئلہ مذہب فلسفہ کا ہو جائیگا۔ جو وہ حق سے ظاہراً بے بہرہ ہیں۔ وعذاب القبر للکافرین ولبعض عصاة المؤمنین۔ قبر کا عذاب کافروں کے لیئے اور بعض گناہگاروں کے لیے حق ہے بعض کی تخصیص اسوجہ سے کی گئی ہے۔ کہ بعض کو اللہ تعالیٰ بغیر تعذیب کے بخش دیگا۔ وتنعیم اھل الطاعة فی القبر بما یعلمہ اللہ تعالیٰ ویریدہ اہل طاعت نیکوکاروں کو نعمت کا حاصل ہونا قبر میں حق ہے اور قبر میں ان کو وہ نعمت ملے گی۔ جس کو اللہ تعالیٰ ارادہ کریگا۔ اور وہ اللہ تعالیٰ کے علم میں ہے۔

مصنف نے کفار کے عذاب کو اور اہل ایمان کی نعمت یعنی دونوں کو جو ذکر کیا ہے۔ یہ اس سے اولی ہے۔ جس نے فقط عذاب کو خاص کر کے ذکر کیا ہے جیسے کہ عام مصنفونکا یہی حال ہے۔ اہل تنعیم کی نعمت کو اسوجہ سے عام مصنفوں نے ذکر نہیں کیا۔ کہ عذاب کی نسبت نصوص بہت نازل ہوئی ہیں اور اکثر اہل قبور کفار اور عصاة ہیں۔ بنا بریں انہوں نے ذکر عذاب القبر کو لائق ذکر سمجھا۔

سوال منکر ونکیر۔ یہ دو فرشتے ہیں کہ قبر میں ہر بندہ سے آکر پوچھینگے رب۔ دین۔ نبی کی بابت دریافت کرینگے۔ سید ابو الشجاع نے کہا ہے کہ بچوں سے بھی قبر میں سوال کیا جائیگا۔ اسی طرح انبیا علیہم السلام سے بھی بعض کے نزدیک کیا جائیگا۔ لیکن اکثر ونکے نزدیک انبیا علیہم السلام سے سوال قبر کا نہیں کیا جائیگا ثابت کل من ھذہ الامور بالدلائل السمعیة یہ جمیع امور مذکورہ متن کے دلائل سمعیہ کے ساتھ ثابت ہیں۔

کیونکہ یہ سب ممکن ہیں۔ ان کے وجود سے مخبر صادق محمد صلے اللہ علیہ وسلم نے خبر دی ہے جیسے کہ نصوص قرآنیہ ناطق ہیں۔ لقوله تعالیٰ اَلنَّارُ یُعْرَضُوْنَ عَلَیْھَا غُدُوًّا وَّ عَشِیًّا وَیَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ اَدْخِلُوْا اٰلَ فِرْعَوْنَ اَشَدَّ الْعَذَابِ۔ اُغْرِقُوْا فَاُدْخِلُوْا نَارًا فرعون کے ساتھی صبح وشام آگ پر پیش کیے جاتے ہیں۔ جس روز قیام قیامت ہوگا۔ اس روز آل فرعون کے لیے کہا جائیگا۔ کہ آل فرعون کو سخت عذاب میں داخل کردو وہ غرق کیے گئے اور پھر آگ میں داخل کیے گئے۔ رسولخدا صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔ استنزھوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه پیشاب سے بچو کیونکہ قبر کا عذاب اکثر اس سے ہوا کرتا ہے۔ ولقوله تعالیٰ یُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ۔ اللہ تعالیٰ مومنوں کو قبر میں قول ثابت پر قائم رکھتا ہے۔ یہ آیت عذاب قبر کے بارہ میں نازل ہوئی ہے۔ جب فرشتہ میت سے قبر میں آکر سوال کرتا ہے۔ کہ تیرا رب کون ہے تیرا دین کیا ہے۔ تیرا نبی کون ہے۔ اگر میت مسلمان ہے تو کہتا ہے۔ کہ میرا رب اللہ تعالیٰ ہے۔ اور میرا دین اسلام ہے۔ اور میرے نبی محمد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ہیں۔

نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔ اذا اقبر المیت اتاہ ملکان اسودان ازرقان یقال لاحدھما المنکر وللاٰخر النکیر۔ الحدیث جب میت کو دفن کیا جاتا ہے اس کے پاس دو سیاہ رنگ نیلی آنکھوں والے فرشتے آتے ہیں۔ ایک کو منکر اور دوسرے کو نکیر کہا جاتا ہے۔ و لقوله صلے اللہ علیہ وسلم القبر روضة من ریاض الجنة او حفرة من حفر النیران۔ قبر جنت کے باغوں میں سے ایک باغ ہے۔ یا جہنم کے گڑھوں میں سے ایک گڑھا ہے۔

حاصل یہ ہے۔ کہ اس مطلب اور اس مضمون کی احادیث اور اکثر احوال

آخرت میں ہیں متواتر المعنی ہیں۔ اگرچہ احاد ان کے درجہ تواتر تک نہیں پہنچے
بعض معتزلہ اور روافض نے عذاب قبر سے انکار کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ میت تو جماد ہے اس کو حیات حاصل نہیں ہے۔ اس کی تعذیب امر محال ہے۔ کیونکہ وہ غیر مدرک ہے اور تعذیب مدرک کو ہوا کرتی ہے جواب یہ امر جائز ہے کہ میت کے بعض اعضا میں اللہ تعالیٰ اسقدر حیات پیدا کر دے جس سے وہ الم یا خوشی کا ادراک کر سکے یہ اعادہ روح اور اُسکے تحرک اور اضطراب کو مستلزم نہیں ہے۔ اسکو بھی مستلزم نہیں ہے کہ معذب پر عذاب کا اثر دیکھا جائے۔ یہاں تک کہ غرق شدہ شخص اور وہ شخص جسکو درندوں نے کھا لیا ہوں۔ اور جسکو ہوا میں پھانسی چڑھا دیا گیا ہے۔ اسے بھی عذاب ہوتا ہے۔ اگرچہ ہم اس پر مطلع نہیں ہو سکتے۔ اور جو شخص اللہ تعالیٰ کے بڑے ملک اور زبردست قدرت کی طرف نظر کریگا۔ تو وہ عذاب میت کو بعید نہیں جانیگا۔ محال کا لحاظ کرنا تو دور اور بعید ہے۔ بلکہ اس کو بعید بھی نہیں جانیگا۔

چونکہ قبر کے احوال دنیا اور آخرت کے درمیان ہے اسلئے انکو مصنف نے علیحدہ ذکر کیا۔ اور پھر حشر کی حقیقت میں مشغول ہوا۔ اور وہ تفاصیل شروع کیئے جو امور اخروی کے متعلق ہیں۔ سب امور اخروی کی یہ دلیل ہے کہ سب کے سب امور ممکنہ ہیں۔ ان کے وقوع اور وجود سے مخبر صادق نبی صلے اللہ علیہ سلم نے خبر دی ہے۔ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ان کے مثبت ہیں لہذا یہ امور بلاشک ضرور ثابت ہیں۔

مصنف نے ہر ایک امر اخروی کو تصریح کے ساتھ بیان کیا ہے تاکید اور تحقیق کیواسطے اور اس غرض سے کہ ہر ایک امر جداگانہ مقصود ہے۔ لہذا مصنف نے کہا **اَلْبَعْثُ** :- یہ بعث عبارت ہے اس سے کہ اللہ تعالیٰ مُردوں کو قبور سے اُٹھائیگا۔ ان کے جمیع اجزاء اصلیہ کو جمع کریگا

اوران میں دوبارہ روح پھونکیگا وذالک لقولہ تعالیٰ انکم یوم القیٰمۃ تبعثون۔ تم قیامت کے دن اٹھائے جاؤگے۔ وقولہ تعالیٰ قل یحییہا الذی انشأھا اول مرۃ۔ اے پیغمبر کہدو کہ اموات کو وہ ذات زندہ کریگا جس نے انکو پہلی دفعہ زندہ کیا تھا۔ اسکے سوا اور بہت سے نصوص قاطعہ ہیں جوکہ حشر اجساد پر صریحاً دلالت کرتی ہیں۔

فلاسفہ کفرہ حشر سے انکار کرتے ہیں۔ کیونکہ اعادہ معدوم کو محال سمجھتے ہیں۔ اگرچہ ان کا مذہب کسی قوی دلیل پر مبنی نہیں ہے۔ لیکن وہ ہماری غرض کو کسی قسم کا نقصان نہیں پہنچا سکتے۔ کیونکہ ہماری غرض یہ ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ اجزاء اصلی انسان کو جمع کرکے اس میں روح پھونکے گا۔ خواہ اس کو فلاسفہ اعادہ معدوم یا کسی اور اسم سے اسکو مسمیٰ کریں۔

ان کے اس اعتراض کا جواب بھی ہوگیا۔ جو وہ کہتے ہیں کہ اگر ایک انسان دوسرے انسان کو کھالے۔ بایں طور کہ انسان ماکول انسان آکل کے اجزا ہوجائے۔ اب حشر اگر بجمیع اجزاء ہو تو یہ ظاہراً محال ہے۔ ورنہ ایک جز دونوں کا جز ہوجائیگا۔ اگر ایسا ہے تو حشر بجمیع اجزاء نہوا۔ یہ اعتراض اسوجہ سے وارد نہیں ہوتا۔ کہ اجزا ماکول آکل کے اجزا اصلی نہیں ہیں بلکہ اجزا ماکول فضلہ ہوتے ہیں۔ دراصل معترض نے اجزا اصلی اور غیر اصلی میں تمیز نہیں کیا۔ اجزا اصلی وہ ہیں۔ جو جمیع احوال میں باقی رہتے ہیں۔ انکا ازدیاد اور انتقاص نہیں ہوتا۔

س۔ یہ ظاہراً تناسخ ہے۔ کیونکہ اہل جنت کو جو بدن ملیگا۔ وہ اس بدن سے جوکہ دنیا میں موجود ہے۔ غیر ہوگا۔ حدیث شریف میں وارد ہے اھل الجنۃ جرد مرد اہل جنت کم بالوں والے اور امرد ہونگے۔ وان الجھنمی ضرسہ مثل احد۔ اہل دوزخ کا دانت مثل احد پہاڑ کے ہوگا یہ قول ظاہراً تناسخ ثابت کرتا ہے۔ بلکہ ہر ایک مذہب میں تناسخ کا محکم قدم

جدا ہولے ہے۔
ج: تناسخ کا دعوی یہاں غلط ہے۔ تناسخ تب ثابت ہوتا ہے اگر بدن ثانی بدن اول کے اجزا اصلی سے پیدا ہوتا جبکہ اجزا اصلی بدن اول سے پیدا کیا گیا ہے۔ تو تناسخ کہاں ثابت ہوا اگر اجزا اصلی بدن اول سے مخلوق کو تناسخ کہا جائے۔ تو اس کو نصوص ثابت کرتی ہے۔ خواہ اسکا نام تناسخ ہو یا غیر تناسخ ہو۔ اس وقت نزاع محض اسم میں ہوگی۔ وہ امر ممکن واقع ہے اس کے استحالہ پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ بلکہ اس کا وقوع دلائل قطعیہ سے ثابت ہے۔

م: الوزن حق۔ اس روز اعمال کا وزن ہونا حق ہے لقولہ تعالی وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ اس روز وزن حق ہے۔ میزان اس چیز کا نام ہے۔ جس سے اعمال کے مقدار کی کمی بیشی معلوم ہووے۔ میزان کی معرفت سے عقل قاصر ہے۔ عقل سے یہ امر بعید ہے۔ کہ اس میزان کی کیفیت کو معلوم کرے۔

ش: معتزلہ نے میزان کا انکار کیا ہے اس وجہ سے کہ اعمال قبیل اعراض سے ہیں۔ اگر ان کا اعادہ ممکن ہے تو وزن انکا ممکن نہیں ہے۔ دوسری یہ وجہ ہے۔ کہ اعمال خداوند تعالی کو معلوم ہیں انکا وزن عبث ہے

انکے مذہب کا یہ جواب ہے۔ کہ حدیث شریف میں وارد ہوا ہے ان کتب الاعمال ھی التی توزن۔ عملنامے تولے جائینگے۔ اب اس میں کوئی اشکال نہیں ہے۔ اگر اعمال کو اعراض تسلیم کیا جائے شاید انکے وزن کرنے میں وہ حکمتیں ہوں۔ جو کہ ہمارے عقل سے باہر ہیں۔ اور جس پر ہم مطلع نہیں ہو سکتے۔ وہ ضروری عبث ہونا لازمی نہیں ہے۔ جائز ہے کہ موجب حکمت ایسے امور ہوں جن پر ہم مطلع نہیں ہو سکتے۔

والکتاب حق۔ عملنامے جس میں مومنین کے طاعات اور

معاصی درج ہونگے موشوں کو داہنیں ہاتھ اور کفار کو بائیں ہاتھ اور پیچھے سے دیا جائیگا۔ اس صفت کے ساتھ موصوف کرنا حق ہے۔ لقولہ تعالیٰ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا۔ قیامت کے روز ہم اسکا عملنامہ نکالینگے۔ جو کہ کھلا ہوا ہوگا۔ لیسے عملنامہ کو وہ لے گا۔ ولقولہ تعالیٰ فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا۔ جس کو عملنامہ دست راست میں دیا جائے اسکے ساتھ آسان حساب کیا جائیگا۔

مصنف نے حساب کو ذکر نہیں کیا۔ کیونکہ کتاب اعمال پر اس سے اکتفا کی ہے۔ حساب سے معتزلہ نے انکار کیا ہے۔ کیونکہ اس کو وہ عبث جانتے ہیں ان کے قول کا رد بیان ہو چکا ہے۔ فعلیك ان تذکرہ

والسوال حق بندے سے اللہ تعالیٰ کا سوال کرنا حق ہے۔ وذالك لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ یدنی المؤمن فیضع علیہ کنفہ ویسترہ فیقول اتعرف ذنب کذا اتعرف ذنب کذا فیقول نعم ای رب حتی قررہ بذنوبہ ورأی فی نفسہ انہ قد ھلك قال سترتہا علیك فی الدنیا وانا اغفرھا لك الیوم فیعطی کتاب حسناتہ۔ اللہ تعالیٰ مومن کے قریب ہو جائیگا۔ پھر اپنا ایک طرف مومن پر رکھیگا۔ اور اس کو پوشیدہ کرکے کہیگا۔ کیا تو فلان گناہ جانتا ہے کیا تو فلان گناہ جانتا ہے۔ پھر وہ کہیگا جانتا ہوں اے رب۔ یہ سوال وجواب ہوتا رہیگا۔ یہاں تک کہ مومن کو اپنے گناہ پر اقراری کرے گا مومن اپنے دل میں سمجھیگا۔ کہ میں ہلاک ہوا۔ تو پھر اللہ تعالیٰ اسکو فرمائیگا میں نے دنیا میں تجھ پر پردہ ڈالا۔ اور آج کے روز تیرے وہ گناہ معاف کرتا ہوں۔ پھر اسکو نامہ حسنات دیا جائیگا۔

اللہ تعالیٰ کا سوال کرنا اس حدیث شریف سے ثابت ہو گیا۔ کفار

اور منافقین کو تمام عالم کے سامنے آواز دی جائے گی۔ کہ یہ وہ لوگ ہیں جنھوں نے اپنے رب پر جھوٹ باندھا خبردار اللہ کی لعنت ہو کافروں پر۔

والحوض حق۔ کوثر جو نبی صلے اللہ علیہ وسلم کو دیا گیا ہے حق ہے لقوله تعالیٰ انآ اعطینٰک الکوثر۔ تحقیق ہم نے تمہیں کوثر دیا ہے۔ و لقوله صلے الله علیه وسلم حوضی مسیرة شهر زوایاه سواء ماءه ابیض من اللبن و ریحه اطیب من المسك وکیزانه اکثر من نجوم السماء من یشرب منها فلا یظمأ ابدًا۔ میرا حوض ایک مہینے کی مسافت لمبا ہے۔ اسکے کونے سب برابر ہیں۔ پانی اسکا دودھ سے زیادہ سفید ہے۔ اور اسکی خوشبو کستوری سے زیادہ اچھی ہے۔ اس کے آبخورے ستاروں سے زیادہ ہیں جو اس سے پانی پیئے گا۔ وہ کبھی پیاسا ہوگا الحدیث۔ حوض کی نسبت اور احادیث بھی ہیں۔

والصراط حق۔ صراط ایک پل ہے۔ جو کہ جہنم کی پشت پر قائم ہوگا وہ بال سے باریک اور تلوار سے تیز ہے اس پر سے اہل جنت گذر جائینگے اور اہل دوزخ پھسل کر وادی نار میں جا پڑینگے۔

صراط کا بھی معتزلہ نے انکار کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں۔ کہ ایسے راستے سے گذرنا ممکن نہیں۔ اور اگر ممکن بھی ہو تو یہ مومنوں کے لیئے عذاب ہے۔

ج۔ اللہ تعالیٰ قادر ہے۔ کہ وہ ایسے راستے سے پار کر دے۔ اور اللہ تعالیٰ اسے آسان کر دیگا۔ یہانتک کہ بعض مومن چمکنے والی بجلی کی طرح گذر جائینگے۔ اور بعض ان میں سے تیز ہوا کی طرح اور بعض تیز گھوڑے کیطرح علی حسب مراتب اعمال کے مومن گذرینگے جیسے کہ اس کی مکمل تفصیل حدیث میں مذکور ہے۔

والجنة حق والنار حق۔ جنت اور دوزخ دونوں حق ہیں۔ کیونکہ ان دونوں کے حق میں جو جو آیات اور احادیث وارد ہیں

ہیں وہ کسی پر مخفی نہیں ہیں۔ اور وہ شمار اور حساب سے باہر ہیں۔ جو لوگ کہتے ہیں کہ جنت اور دوزخ ابھی تک مخلوق نہیں ہیں۔ وہ کہتے ہیں۔ کہ جنت کی صفت میں خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ عَرۡضُهَا کَعَرۡضِ السَّمٰوٰتِ وَالۡاَرۡضِ۔ جنت کی چوڑائی کل آسمانوں اور کل زمینوں جتنی ہے۔ اتنی وسیع اور فراخ چیز آسمان کے نیچے طبقہ عناصر میں تو نہیں سما سکتی اگر عالم افلاک میں ہوں یا کسی اور عالم میں ہوں۔ تو یہ خرق اور التیام افلاک کو مستلزم ہے (خرق کا معنی پھٹ جانا۔ اور التیام کا معنی درست ہو جانا اور زخم کا بھر جانا) افلاک میں یہ دونوں باطل ہیں۔

ج۔ اس اعتراض کی بنا فلسفہ کے باطل قواعد پر ہے۔ ایسے باطل قواعد کی تردید ہم پہلے کر چکے ہیں۔ وھما ای الجنۃ والنار مخلوقتان الان موجودتان۔ وہ دونوں جو جنت اور دوزخ ہیں۔ اس وقت پیدا کئے گئے ہیں اور دونوں موجود ہیں یہ تکرار اور تاکید ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں۔ کہ جنت اور دوزخ قیامت والے روز پیدا کئے جائینگے۔ ہماری دلیل آدم علیہ السلام اور حوا علیہا السلام کا قصہ ہے جیسے کہ قرآن مجید میں انکا جنت میں رہنا وارد ہوا ہے۔ اور ظاہر آیات انکے موجود اور تیار ہونے پر دلالت کرتی ہیں مثلاً اُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِیۡنَ۔ وَاُعِدَّتۡ لِلۡکٰفِرِیۡنَ۔ جنت پرہیزگاروں کے لیے تیار کی گئی ہے اور دوزخ کفار کے لیئے تیار کی گئی ہے۔ ظاہر سے عدول کرنا ضروری نہیں ہے۔

اگر کوئی شخص اس آیت کے بارہ میں تم سے سوال کرے تو کیا کہو گے تِلۡکَ الدَّارُ الۡاٰخِرَۃُ نَجۡعَلُهَا لِلَّذِیۡنَ لَا یُرِیۡدُوۡنَ فِی الۡاَرۡضِ وَلَا فَسَادًا۔ یہ دار آخرت اسکو ہم نے اُن لوگوں کے لیے بنایا ہے جو زمین میں تکبر اور فساد کرنا نہیں چاہتے۔

جواب اسکا یہ ہے۔ کہ آیت میں احتمال حال اور استمرار دونوں کا

قائم ہے ۔ ایسے کلیات سے معارضہ نہیں ہوسکتا ہے
معتزلہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر جنت فی الحال موجود ہو۔ تو اسکے پھل وغیرہ قابل فنا ہونگے لقولہ تعالیٰ کل شیئ ھالک الاوجھہ اور جنت کا پھل دائمی ہے لقولہ تعالیٰ اکلھا دائم لازم باطل ہے۔ ملزوم بھی باطل ہوا۔
جواب انکے استدلال کا یہ ہے۔ کہ دوام معین پھل کا غیر مسلم ہے دوام اس کی نوع کا باینطور کہ ہرایک کے بدلہیں دوسرا موجود ہوجایا کرے۔ یہ مسلم ہے اور دوام سے یہی مراد ہے۔ معین خاص کے ہلاک لحظی ہونے سے کسی قسم کا خلل نہیں آتا۔ علاوہ بریں ہلاک فنا کو مستلزم نہیں ہے۔ بلکہ اسکا درجہ انتفاع سے خارج ہونا کافی ہے۔ اگرچہ اسکے اجزا موجود ہوں۔ اگر استلزام مذکور تسلیم کیا جائے۔ پس جائز ہے کہ آیت میں یہ مراد ہو کہ ہرممکن باعتبار اپنی ذات کے ہالک ہے۔ بایں معنی کہ وجود ممکن کا واجب کی نسبت بمنزلہ عدم کے ہے۔ یاقیتان لا یفنیان ولا یفنی اھلہا جنت اور دوزخ دونوں ہمیشہ کے لیئے باقی ہیں۔ اوران دونوں کے اہل بھی باقی رہینگے۔ الغرض یہ دونوں دائمی ہیں اوران دونوں کو عدم دائمی عارض نہیں ہوسکتا۔ لقولہ تعالیٰ خَالِدِیْنَ فِیْھَا۔ یہ حکم الٰہی اہل جنت اوراہل دوزخ دونوں کے لیئے فرمایا گیا ہے۔ اور وہ جو کہا گیا ہے۔ کہ یہ دونوں ضرور ہلاک ہونگے اگرچہ ایک لحظ ہوں۔ لقولہ تعالیٰ کل شیئ ھالک الا وجھہ۔ پس لحظ بھر ہلاک ہونا بقائے دائمی کے منافی نہیں ہے علاوہ اسکے یہ ہے۔ کہ آیت میں فنا پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ ہلاک فنا کو مستلزم نہیں ہے۔ جیسے کہ گذر چکا ہے۔ جہمیہ کا مذہب ہے کہ یہ دونو

لہ اگر استقبال کو تسلیم کیا جائے تو پھر قصہ آدم علیہ السلام کا معارضہ سے مسلح اور محفوظ رہتا ہے۔ ان کا اسپر کوئی اعتراض نہیں ہے ۱۲۰

ہلاک ہونگے اور ان کا اہل بھی ہلاک ہوگا۔ سو یہ قول قرآن اور حدیث شریف اور اجماع کا مخالف ہے۔ اس مذہب کے لیے کوئی دلیل نہیں ہے۔ بلکہ دلیل کا شبہ بھی نہیں۔

والکبیرۃ۔ گناہ کبیرہ کے بارہ میں مختلف روایات ہیں۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ کہ گناہ کبیرہ نو ہیں۔ اول شرک اللہ سے۔ دوم کسی کو ناحق مار ڈالنا۔ سوم پاک دامن پر تہمت لگانا چہارم زنا۔ پنجم جنگ سے بھاگنا۔ ششم سحر کرنا۔ ہفتم یتیم کا مال کھانا۔ ہشتم مسلمان ماں باپ کی نافرمانی کرنا۔ نہم حرم شریف میں کوئی گناہ کرنا ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ نے ان مذکورہ پر دسواں سود کھانا زیادہ کیا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان پر چوری کرنا اور شراب پینا بڑھایا ہے۔

کہا گیا ہے کہ جس گناہ کا فساد مثل فساد اشیا مذکورہ کے ہو تو وہ بھی گناہ کبیرہ ہے۔ کہا گیا ہے۔ کہ جس گناہ پر شارع علیہ السلام نے وعید بخصوصہ فرمایا ہو۔ وہ گناہ کبیرہ ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ جس گناہ پر بندہ اصرار کرے وہ کبیرہ ہے۔ اور جس گناہ سے معافی مانگ لے وہ صغیرہ ہے۔ صاحب کفایہ نے لکھا ہے کہ یہ صغیرہ اور کبیرہ دونوں اضافی ہیں۔ ہر ایک کی بالخصوص تعریف نہیں ہو سکتی۔ پس ہر ایک گناہ بنظر الی مافوق صغیرہ ہے اور بلحاظ ماتحت کے کبیرہ ہے۔ اور کبیرہ کامل کفر ہے۔ کیونکہ اس سے بڑا کوئی گناہ نہیں ہے۔

الغرض اس جگہ مراد وہ کبیرہ ہے۔ جو کفر کے غیر ہے۔ جس کے ارتکاب سے بندہ کفر کو نہیں پہنچتا۔ اور ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔ کیونکہ تصدیق حاصل ایمان ہے۔ وہ موجود ہے۔

معتزلہ کا اس میں اختلاف ہے۔ وہ کہتے ہیں۔ کہ مرتکب گناہ کبیرہ

کا نہ مومن ہے اور نہ کافر اور یہ دو درجوں کے درمیان ایک درجہ ہے یہ اسوجہ سے کہتے ہیں۔ کہ انکے نزدیک اعمال ایمان کا جز ہے۔

وا تدخلہ۔ کبیرہ کرنے کی وجہ سے بندہ مومن کفر میں داخل نہیں ہوتا۔ اس میں خوارج کا اختلاف ہے۔ خارجی کہتے ہیں کہ گناہ کرنے والا اگرچہ صغیرہ ہو وہ کافر ہے۔ کیونکہ کفر اور ایمان کے درمیان کوئی درجہ متوسط نہیں ہے۔ جو کہ نہ کفر ہو اور نہ ایمان ہو۔ گناہ سے مجتنب مومن ہے۔ اور گناہ کا مرتکب کافر۔ انکا یہ مذہب بہت وجوہ سے باطل ہے

اول وجہ یہ ہے کہ وہ عنقریب آجائے گی۔ کہ ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے۔ پس مومن انصاف مذکور سے بدون اس کی منافی کے ہرگز خارج نہیں ہو سکتا۔ اگر ایسی چیز پائی جائے جو تصدیق کے منافی ہو تو پھر مومن نہیں کہلائیگا۔ فقط

گناہ کبیرہ بوجہ غلبہ شہوت کے کرنا۔ یا کسی کو غیرت کیوجہ سے مار ڈالنا یا کوئی سے گناہ اسوجہ سے کرنا یا سستی کیوجہ سے۔ بالخصوص جبکہ اس کو عذاب کا خوف لاحق ہو۔ اور عفو کی امید کی جائے۔ اور توبہ کا قصد رکھتا ہو۔ تو اس صورت میں گناہ کرنا منافی تصدیق کے نہیں ہو سکتا۔ ہاں اگر گناہ حلال سمجھ کر کرے۔ یا اس گناہ کو خفیف جانے۔ تو یہ صورت تکذیب کی ہے۔ یہ کفر ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں ہے۔ کہ بعض گناہ ایسے ہیں کہ جن کو شارع علیہ السلام نے تکذیب شرع کی علامت فرمایا ہے۔ اور یہ شرعی ادلہ سے معلوم ہوا ہے۔ جیسے بت کو سجدہ کرنا۔ اور قرآن مجید کو پاخانہ میں پھینکنا۔ اور کلمات کفر سے تلفظ کرنا۔ اور باقی گناہ جو اس کے مثل ہیں۔ انکا ادلہ سے موجبات کفر ثابت ہو چکا ہے۔

اس تقریر سے وہ اعتراض دفع ہوا۔ جو کہ کہا گیا ہے۔ کہ جبکہ ایمان اقرار اور تصدیق کو کہا جاتا ہے۔ تو مناسب ہے۔ کہ جب تک حقیقت اقرار

اور تصدیق موجود ہو تو ایمان بھی موجود ہو ۔ اگرچہ اس سے افعال کفر اور الفاظ
کفر صادر ہو جائیں ۔ جب تک اس سے شک یا تکذیب سرزد نہ ہوا ہو ۔

دوسری وجہ آیات اور احادیث ہیں ۔ جو کہ عاصی گناہگار پر مومن کا
اطلاق کیا گیا ہے ۔ کقولہ تعالیٰ یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کُتِبَ عَلَیْکُمُ
الْقِصَاصُ فِی الْقَتْلٰی ۔ اے مومنو! تم پر قتل کے بارہ میں قصاص لکھا
گیا ہے ۔ نیز اس آیت میں قاتل مومن کو مخاطب کیا گیا ہے ۔ ولقولہ
تعالیٰ یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا تُوْبُوْا اِلَی اللّٰهِ تَوْبَةً نَّصُوْحًا اے مومنو!
اللہ کے سامنے خالص توبہ کرو ۔ ولقولہ تعالیٰ وَاِنْ طَآئِفَتَانِ مِنَ
الْمُؤْمِنِیْنَ اقْتَتَلُوْا الاٰیۃ ۔ اگر مومنوں کے دو گروہ باہم جنگ کریں
ان سب آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ مومن گناہگار ہے جیسے کہ ظاہر ہے
اس قسم کی اور آیات بھی بہت ہیں

تیسری دلیل تمام امت کا اجماع اور اتفاق اس پر ثابت ہے ۔ کہ جو
شخص اہل قبلہ سے فوت ہو جائے ۔ اور وہ گناہ کبیرہ کا مرتکب ہو اس کا
نماز جنازہ جائز ہے اس کے لیئے دعا اور استغفار بھی جائز ہے مع لے کے
کہ نماز جنازہ اور استغفار سوا مومن کے کسی کے لیئے جائز نہیں ہے ۔ اس
مسئلہ پر زمانہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے لے کر جمیع اہل اسلام کا اتفاق
ہے ۔ معتزلہ نے دو وجہ کے ساتھ دلیل پکڑی ہے ۔

اول وجہ یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ میں اختلاف ہے ۔ اہل سنت والجماعۃ
اس کو مومن کہتے ہیں ۔ اہل خوارج اس کو کافر کہتے ہیں ۔ حسن بصری منافق
کہتے ہیں ۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ ہم اختلاف کو چھوڑ کر امر متفقہ کو لیتے ہیں
وہ یہ ہے کہ نہ وہ مسلمان ہے اور نہ وہ کافر ہے ۔ بلکہ وہ فاسق ہی منافق
نہیں ہے ۔ اس دلیل کو اس طرح سے رد کیا گیا ہے ۔ کہ درمیان اسلام
اور کفر کے درجہ پیدا کرنا بدعت ہے کسی سلف سے یہ مروی نہیں ہے ۔

بنابریں یہ باطل ہوا۔

دوسری وجہ معتزلہ کی یہ ہے۔ کہ مرتکب کبیرہ کا مومن نہیں ہے لقولہ تعالیٰ افمن کان مؤمنا کمن کان فاسقا الخ۔ آیت شریف میں مومن کو فاسق کے مقابلے میں واقع کیا ہے۔ ولقولہ صلے اللہ علیہ وسلم لا یزنی الزانی وھو مومن۔ ولقولہ صلے اللہ علیہ وسلم لا ایمان لمن لا امانۃ لہ۔ زانی زنا نہیں کرتا اس حالت میں کہ وہ مومن ہو۔ جو امانت دار نہیں اسکا ایمان نہیں۔ ان دونوں حدیثوں میں مرتکب کبیرہ سے ایمان کی نفی کی گئی ہے۔ اور مرتکب کبیرہ کا کافر نہیں ہے۔ اسوجہ سے کہ سلف مرتکب کو قتل نہیں کرتے تھے اور اسپر مرتدوں کے احکام جاری نہیں کرتے تھے۔ اور اس کو مسلمانوں کے مقبروں میں دفن کیا کرتے تھے۔

اس دلیل کا جواب یوں دیا گیا ہے۔ کہ مراد فاسق سے جو کہ آیت میں مذکور ہے۔ کافر ہے۔ کیونکہ کفر بڑا فسق ہے۔ اور حدیث میں نفی مذکور بوجہ تغلیظ کے واقع ہوئی ہے۔ جو محض زجر کی غرض سے وارد ہے بوجہ اسکے کہ بہت سی آیات اور احادیث سے فاسق کا اسلام ثابت ہے اور فاسق کو مومن کہا گیا ہے۔ حتیٰ کہ ابی ذر رضی اللہ عنہ نے سوال میں مبالغہ کیا۔ اور ان زنی وان سرق کہا۔ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ وان زنی وان سرق علی رغم انف ابی ذر۔ اگرچہ مومن زنا اور چوری کرے۔ ضرور جنت کو جائیگا۔ خارجیوں نے ظاہری نصوص کو لے کر فاسق پر کفر کا حکم کر دیا ہے۔ لقولہ تعالیٰ ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاولئک ھم الکافرون۔ جو لوگ بموجب قرآن کے حکم نہیں کرتے وہ لوگ کافر ہیں ولقولہ تعالیٰ ومن کفر بعد ذالک فاولئک ھم الفاسقون جسنے اسکے بعد کفر کیا۔ وہ لوگ فاسق ہیں۔ ولقولہ صلے اللہ علیہ وسلم

من ترك الصلوٰة متعمداً فقد كفر۔
وہ دوسری دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ عذاب کافر کے ساتھ خاص ہے۔ لقولہ تعالیٰ انّ العذاب علیٰ من کذّب و تولّی لا یصلٰها الّا الاشقی الذی کذّب و تولّی۔ عذاب اُس شخص کو ہوگا جس نے حق کی تکذیب کی اور حق سے روگرداں ہوا۔ جہنم میں داخل نہیں ہوگا مگر وہ جو بدبخت ہے اور حق سے روگرداں ہے۔ اور جو حق کی تکذیب کرتا ہے۔ ولقولہ تعالیٰ ان الخزی الیوم والسوٓء علی الکٰفرین تحقیق ذلت اور برائی آج کے روز کافروں پر ہے۔ اسکے سوا اور بہت سی آیات ہیں جن سے خوارج استدلال پکڑتے ہیں۔ خوارج کے جمیع استدلال کا یہ جواب ہے۔
کہ ان آیات کے ظاہری معانی مراد نہیں ہیں۔ بوجہ نصوص یقینیہ کے کہ کبیرہ کا مرتکب مسلمان ہے کافر نہیں ہے۔ اور اجماع بھی اسی پر ثابت ہے جیسے کہ گذر چکا اور خوارج چونکہ اجماعی اور اتفاقی مسائل سے مخالف اور خارج ہیں۔ لہذا اُن کا کوئی اعتبار نہیں۔
الله والله لا یغفر ان یشرک بہ۔ اللہ تعالیٰ شرک کو نہیں بخشتا اسی پر سب مسلمانوں کا اتفاق ہے۔ لیکن اس میں اختلاف ہے۔ کہ شرک باللہ کو معاف کرنا عقلاً جائز ہے۔ یا نہیں۔ بعض نے کہا ہے۔ کہ شرک باللہ کی معافی عقلاً جائز ہے۔ عدم اس کا دلیل سمعی سے معلوم ہوا ہے اور بعض کے نزدیک شرک باللہ کی معافی عقلاً ممنوع ہے۔ کیونکہ حکمت الٰہی کا تقاضا بدکار اور نیکوکار کے درمیان فرق کرنا ہے۔ اور کفر نہایت درجہ کی جنایت ہے۔ جو اباحت کا احتمال نہیں رکھتی۔ اور رفع حرمت کی محتمل نہیں ہے۔ عفو اور تاوان کے دور ہونے کا بھی احتمال نہیں ہے بھی معافی کو منع کرتا ہے۔ کہ کافر شرک باللہ کو حق جان کر اس کی معافی

نہیں چاہتا۔ اور مغفرت کا طالب نہیں ہوتا۔ پس شرک باللہ کی معافی حکمت نہ ہوئی۔ یہ بھی عدم معافی کی وجہ ہے۔ کہ کافر شرک کو ابدی جانتا ہے۔ تو اس کو جزا بھی علی التابید دی جائے گی۔ اور یہ شرک باقی گناہوں کے مخالف ہے۔

وَیَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذَالِكَ لِمَنْ یَّشَاءُ مِنَ الصغائر والکبائر شرک کے سوا خداوند تعالیٰ اور گناہوں کو معاف کرتا ہے جس کو چاہے خواہ وہ گناہ صغیرہ ہو یا کبیرہ ہو۔ دونوں کو معاف کر دیتا ہے۔ خواہ توبہ سے ہو یا بغیر توبہ کے ہو۔ معتزلہ کہتے ہیں۔ کہ کبیرہ کو بغیر توبہ کے معاف نہ کریگا۔

مصنف نے مسئلہ مذکور کی تقریر میں قرآن پاک سے اقتباس کیا ہے۔ جس میں یہ مسئلہ ثابت کیا گیا ہے۔ آیات اور احادیث اس مسئلہ کی مثبت بہت ہیں۔ معتزلہ اُن نصوص کو صغائر کے ساتھ خاص کرتے ہیں۔ یا اُن کبائر سے جن سے توبہ طلب کی گئی ہو۔ انہوں نے دو وجہ سے تمسک کیا ہے۔

پہلی وجہ اُن کی وہ آیات اور احادیث ہیں۔ جو گناہگاروں کے وعید پر دلالت کرتی ہیں۔

جواب ان کا یہ ہے کہ اگر وہ آیات اور احادیث عام تسلیم کر لی جائیں تو وہ وقوع پر دلالت کرتی ہیں۔ وجوب پر دلالت نہیں کرتیں۔ باوجود اسکے کہ عفو پر بہت نصوص دلالت کرتی ہیں۔ پس مذنب جس کو عفو کیجائے اس کی تخصیص کی جائے گی۔ وعید عام سے اُن کی تخصیص کیجائے گی۔ بعض نے یہ زعم کیا ہے۔ کہ وعید کا خلاف کرنا کرم ہے۔ پس خلف وعید ذات باری تعالیٰ سے جائز ہے۔ سب محقق اس کے خلاف ہیں۔ کیونکہ خلف وعید غلط ہے۔ کیونکہ یہ قول کی تبدیلی ہے۔ اور خداوند تعالیٰ کا قول نہیں بدلتا۔ لقولہ تعالیٰ مَا یُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَیَّ میرا قول نہیں

بدلتا ہے۔

دوسری وجہ معتزلہ کے استدلال کی یہ ہے کہ اگر صغیرہ گناہ کبیرہ سے بچنے کی وجہ سے معاف ہو جائے تو گنا ہ کے عوض میں عذاب نہ ہوگا۔ تیسری وجہ آدمی گناہ پر قائم رکھے گی اور جو گناہ نہیں کرتا۔ اور جو شخص گناہ کرنے پر جری ہو جائیگا۔ اور یہ وجہ رسول کے بھیجنے کے خلاف ہے۔ کیونکہ جب گناہ کرنے سے عذاب ضروری نہ ہوا۔ تو گناہ سے اجتناب کرنے کا کیا فائدہ ہوا۔

الجواب۔ صغیرہ کی اس سے عدم عذاب کا لازم نہیں آتا چہ جائیکہ عدم عذاب پر علم اور یقین ہو سکے۔ کس طرح عذاب نہ ہونے کا یقین آجائیگا کیونکہ وعید کی تمام آیات میں نہایت تہدید فرمائی گئی ہے۔ اس سے عذاب کا وقوع ہر ایک کے لیے راجح ہے اور زجر کے لیے یہی کافی ہے۔

ویجوز العقاب علی الصغیرۃ۔ خواہ مرتکب صغیرہ کا کبیرہ سے اجتناب اور احتراز کرتا ہو یا نہ لقولہ تعالیٰ وَیَغْفِرُ مَا دُونَ ذٰلِکَ لِمَنْ یَّشَاءُ ولقولہ تعالیٰ لَا یُغَادِرُ صَغِیْرَۃً وَّلَا کَبِیْرَۃً اِلَّا اَحْصٰھَا۔ اللہ تعالیٰ نے صغیرہ اور کبیرہ گن رکھا ہے۔ اور گن رکھنا واسطے سوال کے ہوتا ہے۔ اور اسکا عوض جزا دینا ہی ہے۔ اسکے علاوہ اور آیات اور احادیث ہیں۔ جو وقوع عذاب پر دال ہیں

بعض معتزلہ اس طرف گئے ہیں۔ کہ مرتکب صغیرہ کا جب کبیرہ سے پرہیز کریگا۔ اس کا عذاب ناجائز ہے۔ اسکا یہ مطلب نہیں۔ کہ اس کو عقلاً عذاب دینا ممنوع ہے۔ بلکہ یہ غرض ہے۔ کہ اسکو عذاب دینا ادلہ سمعیہ سے جائز نہیں ہے۔ ایسے دلائل سمعیہ ہمارے پاس قائم ہیں۔ جن سے یہ ثابت ہوتا ہے۔ کہ عذاب مرتکب صغیرہ پر واقع نہ ہوگا۔ لقولہ تعالیٰ اِنْ تَجْتَنِبُوْا کَبَآئِرَ مَا تُنْھَوْنَ عَنْہُ نُکَفِّرْ عَنْکُمْ سَیِّاٰتِکُمْ۔ اگر تم گناہ کبیرہ سے پرہیز کرو۔ تو اللہ تعالیٰ تو اللہ تعالیٰ تم سے باقی گناہ صغیرہ دور کردیگا

اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ کبائر سے مراد کفر ہے جو کہ وہ سب کبائر سے بڑا ہے۔ اس کو مطلق کبیرہ کہتے ہیں۔ چونکہ کفر کے انواع بہت سے ہیں۔ اس وجہ سے قرآن پاک میں بلفظ جمع لایا گیا ہے۔ اگرچہ باعتبار حکم اور مرجع کے کفر سب کا سب ایک ہی ملت شمار کی جاتی ہے۔ یا اس وجہ سے جمع لایا گیا کہ افراد مخاطب اسجگہ کثیر ہیں۔ یا بعتبار رعایت افراد کافروں کے بلفظ جمع فرمایا گیا ہے۔ جیسے کہ یہ قاعدہ علم اصول میں بیان کیا گیا ہے۔ کہ جب جمع کا جمع کے ساتھ مقابلہ ہو تو آحاد کو آحاد پر تقسیم کیا جائے گا جیسے ہمارا یہ قول رکب القوم دوابہم ولبسوا ثیابہم۔ قوم اپنی سواریوں پر سوار ہوئے۔ اور اپنے اپنے کپڑے پہن لیئے۔ اللہ تعالی کبیرہ کو معاف فرمائے گا۔

یہ مسئلہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔ یہاں دوبارہ اس وجہ سے مصنف اس کو لایا ہے۔ تاکہ معلوم ہو کہ گناہ کبیرہ پر گرفت نہ کرنے کو جیسے کہ مغفرت سے تعبیر کیا کرتے ہیں۔ اسی طرح عفو کے ساتھ بھی اس سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور اس مسئلے کا ذکر دوبارہ اس وجہ سے کیا گیا تاکہ آئندہ متن کی عبارت اس سے متعلق اور ملحق ہو جائے۔

اذا لم تکن عن استحلال والاستحلال کفر گناہ کبیرہ معاف ہو گا۔ جبکہ اس کو حلال جان کر نہ کیا ہو۔ اگر اس کو حلال جان کر کیا ہو۔ تو یہ کفر ہے۔ کیونکہ اس میں تکذیب ہے۔ جو کہ تصدیق کے منافی ہے۔ اسی تاویل کے ساتھ اُن آیات کا معنی منضبط ہو جاتا ہے جو مرتکبین گناہ کبیرہ کی تخلید پر دال ہیں۔ کیونکہ حلال جاننے کے لئے ایمان سلب ہو گیا ہے۔ ایسے کافر کے لیئے خلود فی النار ضروری ہے۔

والشفاعة ثابتة للرسل والاخیار فی حق اهل الکبائر بالمستفیض من الاخبار ۔ انبیا علیہم السلام اور بزرگان دین

۱۱ شفاعت کرنا گنہگاروں کے لیئے احادیث مشہورہ سے ثابت ہے
معتزلہ شفاعت منکر ہیں۔ ہم اہل سنت شفاعت کے معتقد ہیں۔ اس وجہ
سے کہ گناہ بغیر شفاعت کے قابل عفو ہے۔ تو عند الشفاعة قابل عفو بطریق
اولی ہوا۔ وہ کہتے ہیں کہ گناہ قابل عفو نہیں ہے۔ لہذا ان کی معافی
کے لیئے شفاعت بھی باطل ہے۔ ہمارے اہل سنت کے لیئے اللہ تعالی
کا قول حجت ہے۔ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ۔ فَمَا
تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ۔ اپنے گناہ اور مومن مردوں اور مومن عورتوں
کے گناہ کی معافی طلب کرو۔ اور پھر شافعوں کی شفاعت ان کو نفع دہ
نہ ہوگی۔

ان آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ شفاعت ثابت ہے۔ ایسا نہ ہو
تو نفی کرنے کی غرض کیا ہوگی۔ بلکہ نفی کرنا ضائع ہوگا۔ جس چیز کا اصل ثبوت
نہ ہو اس کی نفی کا کیا فائدہ ہے۔ اور اس آیت میں کفار کی بری حالت
بیان کی گئی ہے کہ ان کو کوئی فایدہ پہنچانے والا نہ ہوگا۔ اس کا عکس اہل ایمان
کے لیئے ہے۔ اگر ایسا نہ کیا جائے تو ان کی ناامیدی بتانا بے معنی ہو۔ یہ
اس وقت جبکہ کسی کے لیئے شفاعت نہ ہو۔ جب مومن اہل ایمان کے لیئے
ثابت ہے۔ تو اس وقت بے معنی نہ ہوا۔ کیونکہ یہ ایسا محل ہے۔ جس میں
ان کی تخصیص انکے خصوصیات سے کی جاتی ہے۔ نہ ایسے فرمان جو عام
جو سب کو شامل ہو۔ یہ غرض نہیں کہ تعلیق حکم کا کفر کے ساتھ نفی ماعدا پر
دلالت کرتا ہے۔ تاکہ مفہوم مخالف کو لے کر بحث بنائی جائے۔ ہم احناف
مفہوم مخالف کے قائل نہیں ہیں۔ بلکہ اس صورت میں ایمان والوں کا
حال جو کفار کا عکس کہا گیا ہے۔ یہ بوجہ دلائل اخر کے کہا گیا ہے۔ لقوله
صلی اللہ علیہ وسلم شفاعتی لاهل الکبائر من امتی۔ میری
شفاعت اہل کبائر کے لیئے ہے۔ یہ حدیث مشہور ہے۔ بلکہ شفاعت

کی احادیث باعتبار معنی کے درجہ تواتر کو پہنچ گئی ہیں

معتزلہ نے اس آیت شریف سے حجت پکڑی ہے۔ اِتَّقُوا یَوْمًا لَا تَجْزِیْ نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَیْئًا وَلَا یُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ۔ وَمَا لِلظّٰلِمِیْنَ مِنْ حَمِیْمٍ وَّلَا شَفِیْعٍ یُّطَاعُ۔ اس دن کے عذاب سے بچو جو ایک نفس دوسرے نفس سے کوئی بدلہ نہیں دے سکیگا اور اس سے شفاعت قبول نہیں کی جائے گی۔ اور ظالموں کے لیے نہ کوئی دوست اور نہ کوئی شفیع ہے۔

معتزلہ کے اس استدلال کا یہ جواب ہے۔ کہ ان آیات کو ہم اول تو عام نہیں تسلیم کرتے۔ کفار کے ساتھ خاص ہیں۔ اگر عموم تسلیم کیا جائے کہ جمیع افراد انسان جمیع ازمان جمیع احوال میں یہی حکم ہے۔ اس وقت بھی تخصیص لازمی اور ضروری امر ہے۔ تاکہ جمیع ادلہ کذائیہ اور ان کے خلاف دونوں پر عمل ثابت ہو جائے۔ جبکہ عمل عفو اور شفاعت کا ادلہ قطعیہ یقینیہ سے ثابت ہے۔ وہ ادلہ یقینیہ کتاب اللہ اور حدیث اور اجماع ہیں۔ اسوجہ سے معتزلہ نے کہا ہے کہ عفو صغائر کا ہوگا۔ اور کبائر کا بعد توبہ کے ہوگا۔ اور شفاعت سے ثواب زیادہ ہو جائیگا۔ یہ دونوں باتیں معتزلہ کی باطل ہیں۔

پہلی بات ان کی اسوجہ سے باطل ہے کہ توبہ کرنے والا اور صغیرہ کا مرتکب جبکہ وہ کبیرہ سے مجتنب ہو یہ دونوں عذاب کے مستحق نہیں ہیں۔ پس عفو کا مصداق نہ ہوا۔

دوسری بات ان کی اسوجہ سے باطل ہے۔ کہ نصوص اس پر دلالت کرتی ہیں کہ شفاعت بمعنی طلب عفو کے ہے۔ جنایت کو معاف کردینے کے لیے شفاعت ہوتی ہے۔

واهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار وان

ماتوا من غیر توبة

مومن جو گناہ کبیرہ کے مرتکب ہوں وہ اگرچہ بغیر توبہ کے مر جائیں۔ وہ دوزخ میں ہمیشہ نہیں رہینگے۔ لقوله تعالیٰ فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهٗ جو شخص ذرہ بھر عمل خیر کرے وہ اُس کو مل جائے گی۔ ایمان بھی عمل نیک ہے تو جب اس آیت شریف کے اُسکا دیکھنا بھی ضروری ہے۔ یہ ممکن نہیں ہے کہ پہلے ایمان کی جزا دیکھ کر پھر دوزخ میں داخل کیا جائے گا۔ کیونکہ یہ بالاجماع باطل ہے پس خلود فی النار باطل ہوا۔ اور خروج نار سے ثابت ہوا۔ ولقوله تعالیٰ وَعَدَ اللّٰهُ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنٰتِ جَنّٰتٍ۔ اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنّٰتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا اللہ تعالیٰ نے مومن مردوں اور مومن عورتوں سے جنت کا وعدہ کیا ہے تحقیق وہ لوگ جو ایمان لائے ہیں انکے واسطے جنت فردوس ہے۔ اسکے سوا اور نصوص ہیں۔ جو کہ مومن کے جنتی ہونے پر دلالت کرتی ہیں مع اس کے کہ بندہ بوجہ گناہ کرنے کے ایمان سے خارج نہیں ہوتا

دوسری دلیل یہ بھی ہے۔ کہ جہنم میں دائمی قیام کفر کی جزا ہے۔ کفر سب جنایات سے بڑی چیز ہے۔ خلود مذکور بھی بڑی جزا ہے۔ یہ دونوں باہم مناسب ہیں۔ اگر یہ بڑی جزا کافر کے غیر کو دی جائے۔ تو جزا جنایت کے مساوی نہ ہوگی اس تقدیر پر عدل نہ ہوگا۔

معتزلہ کا مذہب ہے۔ کہ جو شخص جہنم میں داخل ہو جائے۔ وہ ہمیشہ جہنمی رہیگا۔ کیونکہ یہ جہنمی یا کافر ہوگا۔ یا گناہ کبیرہ والا جو بغیر توبہ کے مر گیا ہے۔ کیونکہ گناہ سے معصوم اور مرتکب کبیرہ کا جس نے توبہ کر لی وہ مرتکب صغیرہ کا جو کبیرہ سے مجتنب ہو یہ سب کے سب جہنم میں داخل نہیں کیئے جائینگے جیسے کہ معتزلہ کا ہی مذہب ہے کافر بالاجماع مخلد فی النار ہوگا۔ اور کبیرہ والا جو بغیر توبہ کے فوت ہو جائے۔ وہ مخلد فی النار

دو وجہ سے ہوگا۔
اول وجہ یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ کا سزاوار عذاب ہے۔ اور عذاب نقصان دہ چیز ہے۔ پس جو شخص مستوجب عذاب کا ہو۔ وہ ہرگز مستوجب ثواب کا نہیں ہو سکتا۔ اس وجہ سے کہ ثواب نفع خالص کا نام ہے۔ جبکہ وہ لائق عذاب کا ہوا۔ تو لائق نفع کا کب ہو سکتا ہے۔
معتزلہ کے اس وجہ کا جواب یہ ہے کہ ثواب اور عذاب کی تعریف میں جو قید دوام لگائے ہوئے ہیں۔ یہ غلط ہے بلکہ کوئی شخص مستحق اور مستوجب ثواب کا نہیں ہے۔ جو کچھ ان کو ثواب ملیگا۔ یہ سب خداوند کریم کا فضل ہوگا۔ اور عذاب دینا عدل ہے۔ کہ اگر وہ چاہے تو عذاب دے اور اگر چاہے تو معاف کر دے یا عذاب دے کر پھر معاف کر کے جنت میں داخل کر دے
دوسری وجہ نصوص ہیں۔ جو مرتکب کبیرہ کے خلود فی النار پر دال ہیں مَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهٗ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيْهَا وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَتَعَدَّ حُدُوْدَهٗ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيْهَا۔ وَمَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَّاَحَاطَتْ بِهٖ خَطِيْٓئَتُهٗ فَاُولٰٓئِكَ اَصْحٰبُ النَّارِ هُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ
جس شخص نے عمداً قتل کیا اس کی جزا جہنم ہے ہمیشہ اس میں رہیگا۔ اور جسنے خدا اور رسول کی نافرمانی کی۔ اور اللہ کے حدود سے تجاوز کی وہ نار میں داخل ہوگا۔ وہ اس میں ہمیشہ رہیگا۔ جس نے گناہ کیا اور گناہ نے اسپر احاطہ کیا یہی لوگ آگ والے ہیں۔ اس آگ میں وہ ہمیشہ رہینگے۔
الجواب۔ ان کی مذکورہ حجت کا یہ جواب ہے۔ کہ جو شخص مومن کو بوجہ ایمان کے قتل کریگا۔ وہ ایسے فعل سے مومن نہیں رہ سکتا۔ لامحالہ وہ کافر ہوا۔ اور کافر کے لیئے خلود فی النار ثابت ہے۔ اس طرح جو شخص حدود سے تجاوز کرلے۔ وہ بھی بلاریب کافر ہوگیا۔ اس کے واسطے خلود لازم ہے۔ اسی طرح جس شخص کو گناہ نے ہر طرف سے گھیر لیا۔ وہ بھی کافر ہے۔ اگر

مرتکبین مذکورین کا کفر تسلیم نہ کیا جائے تو اسکا جواب یہ ہے۔ کہ کبھی خلود بہت مدت کثیر پر بولا جاتا ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے۔ کہ سجن مخلد دائمی جیل ہے۔ اگر خلود مطلق مطابق معتزلہ کے قول کے تسلیم کیا جائے۔ تو ان کے نصوص معارض ہیں۔ جو عدم الخلود پر دلالت کرتی ہیں کما مر۔ والایمان فی اللغۃ التصدیق۔ ایمان کی لغوی تعریف تصدیق ہے۔ کسی خبر دہندہ کی خبر کی تصدیق کرنی اور اسکو صادق جاننا۔ ایمان کا وزن افعال ہے۔ فعل اسکا آمن ہے۔ آمن بہ کی حقیقت یہ ہے۔ کہ اس مخبر کو تکذیب اور مخالفت سے امن دیا۔ یہ لفظ لام جارہ سے متعدی ہوجاتا ہے۔ کقولہ علیہ السلام الایمان ان تؤمن باللہ۔ الحدیث۔ تؤمن کا معنی تصدیق ہے۔ تصدیق کا یہ معنی نہیں ہے۔ کہ صدق کی نسبت خبر یا مخبر کی طرف دل میں واقع ہوجائے۔ بلکہ مراد تصدیق سے وہ اذعان اور یقین ہے۔ جو کہ محکم اور راسخ ہو۔ جس کو تسلیم سے تعبیر کیا کرتے ہیں جیسے کہ اس پر امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے تصریح کی ہے۔

حاصل یہ ہے کہ تصدیق وہ چیز ہے۔ جس سے فارسی میں گرویدن سے تعریف کیا کرتے ہیں۔ اور یہی تصدیق منطقی ہے۔ جو کہ تصور کا مخالف ہے۔ کتب منطق کی ابتدائی کتابوں میں یوں لکھتے ہیں العلم اما تصور و تصدیق۔ علم یا تصور ہوگا یا تصدیق ہوگا۔ اسی پر ان کے رئیس ابی سینا نے تصریح کی ہے۔ اگر یہ تصدیق ناظر کو حاصل ہوجائے۔ پھر اس پر کفر کا اطلاق بوجہ نشانات کفر کے ہوگا۔ اس پر علامات تکذیب کے موجود ہیں جیسے ہم فرض کرتے ہیں۔ کہ ایک شخص احکام رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم جو اپنے رب کی طرف سے لائے ہیں ان سب کی تصدیق اور اقرار کرتا ہے۔ لیکن بالاختیار زنار باندھتا ہے۔ یا بت کو سجدہ کرتا ہے۔ چونکہ ان دونوں مناہی کا بالاختیار مرتکب ہوا ہے۔ لہذا یہ شخص کافر ہے کیونکہ

افعال کا فراد کو رسول کریم صلے اللہ علیہ وسلم نے علامات تکذیب اور انکار میں شمار کیا ہے جیسے کہ ہم نے اس مقام کی تحقیق کی ہے تجھ کو جمیع سوالات اور مشکلات جو مسئلہ ایمان پر وارد کیے جاتے ہیں۔ ان سب کا جواب آسان ہوگیا ہے۔ جب تو نے تصدیق کی حقیقت اور معنی پہچان لیا۔ پھر تو جان لے کہ ایمان شرع میں ھوالتصدیق بما جاء بہ من عند اللہ تعالیٰ ان احکام کی تصدیق کرنا ہے جن کو رسول مقبول صلے اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کی طرف سے لائے ہیں۔ اور دل سے نبی صلے اللہ علیہ وسلم کے ان احکام کی تصدیق کرنا جن کا ثبوت بالضرورت نبی صلے اللہ علیہ وسلم سے ہوا ہے۔ وہ احکام جن کا ثبوت ضروری طور سے ہوا ہے کہ یہ احکام رسول پاک خداوند تعالیٰ کی طرف سے لاتے ہیں ایسے احکام پر ایمان لانا اجمالاً کافی ہے تفصیل کی ضرورت نہیں ہے۔ اجمالاً سے کفایت ہو جاتی ہے اگر جمیع احکام کو گن لیا جائے تو پھر بالتفصیل ایمان لایا جائے تو بھی بہتر ہے اگر اجمالاً لایا جائے تو بھی کافی ہے۔

الغرض ایمان اجمالی اور ایمان تفصیلی دونوں مساوی ہیں۔ پس وہ مشرک جو اللہ تعالیٰ اور اُس کی صفات کی تصدیق کرتا ہے۔ وہ باعتبار معنی لغوی کے مومن ہے۔ اور شرعاً اس کو مومن نہیں کہا جاسکتا۔ کیونکہ وہ موحد نہیں ہے۔ اور اسی کی طرف اللہ تعالیٰ نے اشارہ کیا ہے۔ وَمَا يُؤْمِنُ اَكْثَرُهُمْ بِاللّٰهِ اِلَّا وَهُمْ مُّشْرِكُوْنَ۔ وہ کفار اکثر ایمان نہیں لاتے۔ مگر اُن حال میں کہ وہ اکثر مشرک ہیں۔

والاقرار بہ زبان سے اقرار کرنا اتنا فرق ہے۔ کہ تصدیق قابل سقوط نہیں ہے۔ اور اکراہ کی حالت میں اقرار لسانی ساقط ہو جاتا ہے۔

س:۔ حالت نیند اور غفلت میں تصدیق بھی نہیں ہوتی۔ اس تقدیر پر تصدیق اور اقرار دونوں برابر ہو گئے۔

ج ۔ تصدیق دل میں باقی ہے۔ غفلت اسکے حصول سے واقع ہوئی ہے۔ اگر غفلت کا ل تسلیم کی جائے تو ہم یہ جواب دیتے ہیں۔ کہ جس جگہ تصدیق کا ضد نہیں پایا گیا۔ وہاں تصدیق باقی سمجھی جائے گی۔ اگرچہ اس سے غفلت واقع ہو۔ اسوجہ سے مومن اسکا نام ہے۔ جو فی الحال ایمان لائے یا زمانہ ماضی میں ایمان لاچکا ہو۔ اور ایمان کا ضد اور مخالف اس سے صادر نہ ہوا ہو۔ علامت تکذیب کی اس کو عارض نہ ہوئی ہو۔

یہ بیان اور یہ تقریر اس بنا پر ہے کہ ایمان تصدیق اور مجموعہ اقرار کا نام ہے یہی مذہب بعض علما کا ہے۔ امام شمس الائمہ کا یہی مختار ہے جمہور محققین کا یہ مذہب ہے۔ کہ ایمان دل سے تصدیق ہے۔ زبانی اقرار جو شرط کیا گیا ہے یہ اسواسطے ہے کہ اسپر دنیاوی احکام کا اجرا کیا جائے اس وجہ سے کہ تصدیق قلبی امر باطنی ہے اسکے واسطے علامت ہونی چاہیے پس زبانی اقرار تصدیق قلبی کی علامت ہے۔ جو شخص دل سے تصدیق رکھتا ہو۔ لیکن زبانی اقرار سے قاصر رہا ہو تو وہ شخص عنداللہ مومن ہو گا اگرچہ اس پر دنیاوی احکام اہل اسلام کے جاری نہیں کیئے جائینگے۔ اور جو زبانی اقرار کرتا ہو۔ لیکن تصدیق قلبی نہ ہو تو وہ منافق ہے۔ تو وہ عنداللہ کافر ہوگا۔ اور عندالناس باعتبار ظاہر کے مسلمان ہو گا۔ یہی شیخ ابومنصور کا مختار ہے۔ اور نصوص قرآنیہ اسی کے مؤید ہیں۔ کقولہ تعالےٰ اولٰئک کتب فی قلوبھم الایمان۔ وقلبہ مطمئن بالایمان۔ ولما یدخل الایمان فی قلوبکم۔ ان لوگوں کے دلوں میں ایمان لکھا ہے۔ اور دل اسکا ایمان پر مطمئن ہے۔ اور ہرگز ان کے دلوں میں ایمان داخل نہیں ہوا۔ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔ اللھم ثبت قلبی علی دینک یا الہی میرا دل دین پر قائم رکھیے۔ جب حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ نے کلمہ کہنے والوں کو قتل کیا۔ اس کو نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ھلا شققت

قلبیہ کیا تو نے اسکا دل پھاڑ کر دیکھا تھا باطن کے اعمال پر بنیادی حکم کی بنا نہیں ہوتی۔ بلکہ بنیادی احکام کے لیئے ظاہری اسلام کافی ہے۔

س تسلیم کرتا ہوں کہ ایمان مجرد تصدیق ہے۔ لیکن اہل لغت ایمان کا اطلاق مجرد اقرار لسانی پر کیا کرتے ہیں۔ نبی صلے اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب رضی اللہ تعالیٰ عنہم اقرار لسانی پر اکتفا کیا کرتے تھے۔ کلمہ گو کو ایماندار تسلیم کرتے تھے۔

ج اس میں کسی قسم کا خفا نہیں ہے کہ تصدیق میں معتبر عمل قلبی ہے اگر یہ فرض کر لیا جائے۔ کہ لفظ تصدیق کا کسی معنی کے لیئے موضوع نہیں ہے۔ یا ایسے معنے کے لیئے موضوع جو وہ معنی تصدیق کے غیر ہے کوئی اہل لغت اور اہل عرف والوں میں سے شک نہیں کریگا۔ کہ لفظ صداقت پر تلفظ کرنے والا نبی صلے اللہ علیہ وسلم کا مصدق ہے اور ایسا شخص غیرہ مومن نہیں کہا جا سکتا۔ اس وجہ سے بعض اقرار کرنے والوں سے نفی ایمان کی گئی ہے۔ قولہ تعالےٰ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ۔ قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَٰكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا۔ بعض لوگوں میں سے ایسے لوگ ہیں۔ جو کہتے ہیں ہم اللہ تعالیٰ اور آخرت پر ایمان لائے حالانکہ وہ مومن نہیں ہیں۔ اعراب نے کہا کہ ہم ایمان لائے۔ ان کو کہدو کہ تم ایمان نہیں لائے۔ لیکن تم یہ کہو کہ ہم اسلام لائے ہیں جو شخص زبان سے اقرار کرتا ہو دل کی تصدیق کا لحاظ نہ ہو تو لغت میں وہ مومن ہے۔ اور مومنوں کے احکام اس پر جاری ہونگے۔ نزاع اس میں یہ ہے کہ ایسا شخص عنداللہ مومن ہوگا یا نہیں۔ نبی صلے اللہ علیہ وسلم اور آپ کے خلفا وغیرہ جیسے کلمہ گو پر ایمان کا حکم کرتے تھے۔ منافق کے کفر کا بھی حکم صادر فرمایا کرتے تھے۔

ان قواعد سے ثابت ہوا کہ محض تلفظ لسانی ایمان کے لیئے کافی نہیں ہے۔ اجماع بھی اسی پر ہے۔ کہ جو شخص تصدیق قلبی رکھتا ہو۔ اقرار کا ارادہ کرتا ہو۔ لیکن اس کو کسی مانع نے روکا ہو۔ جیسے گنگا ہوتا۔ ایسا شخص بالاجماع مومن ہے۔ اس تقریر سے معلوم ہوا کہ ایمان محض توحید اور رسالت پر تلفظ کرنا نہیں ہے۔ بنا بریں کرامیہ کا مذہب باطل ہوا۔ جبکہ جمہور محدثین اور متکلمین اور فقہا کا یہ مذہب تھا۔ کہ ایمان مجموعہ تصدیق بالقلب اور اقرار لسانی عمل بالارکان کا نام ہے۔ مصنف نے اس قول کے ابطال کے لیے اشارہ کیا اور فرمایا۔ فاما الاعمال اى الطاعات فهي تتزايد في نفسها والايمان لا يزيد ولا ينقص۔ بہر حال اعمال طاعات کی قسم سے ہیں۔ وہ باعتبار ذات کے زیادتی قبول کرتے رہیں۔ اور ایمان زیادتی اور نقصان قبول نہیں کرتا۔

یہاں دو مقام ہیں۔ اول یہ کہ اعمال ایمان میں داخل نہیں ہیں۔ بسبب اسکے جو گذر چکا ہے۔ کہ ایمان مجرد تصدیق ہے۔ قرآن اور حدیث دونوں میں عمل ایمان پر عطف کیا گیا ہے۔ کقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصلحت۔ یہ یقینی امر ہے کہ عطف میں معطوف اور معطوف علیہ باہم متغائر ہوتے ہیں۔ اور معطوف اور معطوف علیہ میں داخل نہیں ہوتا۔ یہ بھی وارد ہوا ہے۔ کہ عمل کے لیئے سبق ایمان شرط ہے۔ لقوله تعالى وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصّٰلِحٰتِ مِنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى وَهُوَ مُؤْمِنٌ یہ بھی یقینی امر ہے۔ کہ مشروط شرط میں داخل نہیں ہوا کرتا۔ اگر داخل ہو جائے۔ تو اشتراط شئے اپنی ذات کے لیئے لازم آجائیگا۔ اور یہ باطل ہے۔ کیونکہ شرط مشروط پر مقدم ہوتا ہے۔ تو اس صورت میں تقدم شئے کا اپنے نفس پر لازم آتا ہے۔ اور اس وجہ سے رد کیا گیا ہے کہ بغیر عمل کا ایمان ثابت بنایا گیا ہے۔ کما فی قوله تعالی وَاِنْ طَائِفَتَانِ

من المؤمنين اقتتلوا۔ اگر دو گروہ مومنوں کے باہم قتال کریں قتال باہم حرام ہے۔ حرام کے ارتکاب سے ایمان زائل نہیں ہوتا۔ جس طرح آیت مذکورا سپر دال ہے۔ جیسے کہ گذر چکا ہے۔ اور یہ یقینی امر ہے۔ کہ تحقیق اور وجود شئے کا ارکان شئے پر موقوف ہے۔ یہ امر مخفی نہیں ہے۔ یہ وجوہ اُن پر حجت ہو سکتے ہیں۔ جو لوگ طاعات کو حقیقت ایمان کا رکن اور جز کہتے ہیں۔ یہاں تک کہ اعمال کا تارک انکے نزدیک مومن نہیں ہے جیسے کہ یہی رائے معتزلہ کی ہے۔ یہ آیات اُن پر حجت نہیں ہو سکتے جو اعمال کو کامل ایمان کا جز کہتے ہیں۔ بایں طور کہ تارک انکا ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔ جیسے کہ مذہب شافعی کا ہے۔ معتزلہ کے کل دلائل بمعہ جوابات کے گذر چکے ہیں۔

مقصد ثانی یہ ہے کہ ایمان کم و بیش نہیں ہوتا۔ جیسے کہ پہلے گذر چکا ہے۔ کہ ایمان تصدیق قلبی ہے۔ تصدیق کی [illegible] کو پہنچ گئی ہو۔ یہ ایسی چیز ہے۔ کہ اس میں کوئی زیادتی اور نقصان متصور نہیں ہے۔ یہاں تک کہ جسکو یہ تصدیق حاصل ہو جاتے۔ اگر وہ معاصی کا مرتکب ہو تو تصدیق اسکی بحال رہتی ہے۔ اس میں کسی قسم کا تغیر تبدل نہیں آتا۔ اور آیات جو زیادتی ایمان پر دلالت کرتی ہیں۔ وہ اس پر محمول ہیں۔ جس کو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر کیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں لوگ بوجہ نزول قرآن کے ہر ہر آیت پر ایمان لایا کرتے تھے۔ اگر آیات بڑھتی جاتیں۔ تو ایمان بھی اس کے مطابق بڑھتا جاتا تھا۔ پہلے وہ لوگ مطلق تصدیق کیا کرتے تھے۔ اور پھر آیات نازلہ متفرقہ پر ایمان لایا کرتے تھے۔ اس بنا پر زیادہ ہونا ایمان کا اور کم ہونا حضرت سرور کائنات صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے عصر میں تھا۔

[illegible] نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عصر کے بعد [illegible]

تفاصیل پر مطلع ہونا ممکن ہے۔ اور جو امر شرعی مجمل ہے۔ اس پر ایمان لانا اجمالاً فرض ہے۔ اور جو امر شرعی مفصل ہے۔ اس پر ایمان لانا تفصیلاً فرض ہے۔ اس میں کسی قسم کا خفا نہیں ہے۔ کہ تفصیل زائد ہوتا ہے اجمال سے بلکہ اجمال سے کامل ہوتا ہے۔ اور وہ جو کہا جاتا ہے کہ ایمان اجمالی ایمان تفصیلی سے درجہ میں کم نہیں ہے۔ اسکا یہ مطلب ہے کہ نفس اتصاف ایمان کے ساتھ اجمالی تفصیل کے ساتھ مساوی ہے۔ اگرچہ تفصیل مشعر زیادتی سے ہے۔

اور کہا گیا ہے کہ ایمان پر قائم دائم رہنا ایمان کی زیادتی ہے اور یہ زیادتی ہر وقت ہوتی رہتی ہے حاصل یہ ہے کہ بوجہ تجدید زمان کے ایمان بھی متجدد ہو جاتا ہے۔ کیونکہ عرض کی بقا بوجہ تجدد امثال کے ہوتی ہے۔

اس وجہ کا یوں جواب دیا گیا ہے۔ کہ مثل کے حاصل ہونے کو زیادتی نہیں کہا جا سکتا جیسے کہ سواد چشم میں اگر ایک مثل سواد گیا۔ اور دوسرا مثل آیا۔ تو اس کو زیادتی کوئی نہیں کہتا۔

کہا گیا ہے۔ کہ مراد زیادتی ایمان سے اس کے پھل کا زیادہ ہونا ہے اس کے نور اور روشنی کا زیادہ ہونا ہے۔ کیونکہ نور قلبی بوجہ بوجہ اعمال کے بڑھتا گھٹتا ہے۔ اگر اعمال برے صادر ہوں تو نور قلبی کم ہو جاتا ہے اگر اعمال نیک سرزد ہوں تو نور زیادتی پکڑ جاتا ہے۔ اور جو اعمال صالحہ ما سوا بہا کو جزو ایمان کہتا ہے۔ اسکے نزدیک کمی بیشی کا مسئلہ ظاہر ہے اس وجہ سے کہا گیا ہے کہ یہ مسئلہ فرع ہے۔ اس مسئلے کا جس میں اعمال کو جزو ایمان کہا گیا ہے۔

بعض محققین نے کہا ہے کہ ہم ایمان کی زیادتی اور کمی قابل تسلیم سمجھتے ہیں۔ اس وجہ سے کہ افراد امت کا ایمان نبی صلے اللہ علیہ وسلم کے

ساتھ برابر نہیں ہے۔ بلکہ ایمان نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا سب سے بڑا ہے اس وجہ سے حضرت ابراہیم علیہ وعلی نبینا الصلوٰۃ والسلام نے کہا۔ وَلٰکِن لِّیَطۡمَئِنَّ قَلۡبِیۡ۔ اس سے ظاہر ہے۔ کہ ایمان میں زیادتی ممکن ہے۔ کیونکہ اطمینان زیادتی کا مقتضی ہے۔ چنانچہ یہ امر ظاہر ہے۔

فرقہ قدریہ کا یہ مذہب ہے۔ کہ ایمان معرفت کا نام ہے۔ علماء نے ان کے قول کے فاسد ہونے پر اتفاق کیا ہے۔ کیونکہ اہل کتاب نبوت رسول اللہ کی معرفت رکھتے تھے جیسے کہ وہ اپنی اولاد کو جانتے تھے۔ مع اس معرفت کے وہ بلاریب کافر ہیں۔ کیونکہ انہوں نے تصدیق نہیں کی۔ اور بعض ایسے تھے۔ کہ حق کو پہچانتے تھے۔ لیکن بوجہ عناد اور تکبر کے انکار کیا کرتے تھے۔ کقولہ تعالےٰ وَجَحَدُوۡا بِهَا وَاسۡتَيۡقَنَتۡهَاۤ اَنۡفُسُهُمۡ کفار نے انکار کیا اور ان کے دل کا یقین تھا۔

یہاں اس امر کا بیان کرنا ضروری ہے۔ کہ درمیان معرفت اور تصدیق کے کیا فرق ہے۔ جو کہ کفار کو معرفت مع الیقین حاصل تھی۔ اور ان کو کافر کہا گیا۔ اور تصدیق کی وجہ سے مسلمان کہلایا جاتا ہے۔ ان دونوں کے درمیان فرق کرنا ضروری امر ہے۔ فرق ان دونوں کے درمیان یہ ہے۔ کہ تصدیق عبارت ہے دل کو مضبوط اور قائم رکھنے سے اس پر جسکو خبر دہندہ سے سنا یا سمجھا۔ اور دل کو قائم و دائم رکھنا امر کسبی ہے۔ یہ تصدیق کنندہ کے اختیار سے صادر ہوتی ہے اس وجہ سے اس کو ثواب اور عقاب دیا جاتا ہے اور جمیع عبادات کا اصل اور موقوف علیہ مقرر ہوا۔

اور معرفت غیر کسبی ہے جیسے آنکھیں اُٹھا کر کوئی شخص دیکھے بغیر قصد اور ارادہ کے اس کو دیوار کا مفید ہونا معلوم ہو جائے۔ یہ امر غیر کسبی ہے۔ اور غیر اختیاری اور اضطراری ہے۔ یہ وہ ہے۔ کہ جسکو بعض محققین نے ذکر کیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ تصدیق عبارت ہے صدق کی نسبت مخبر کی طرف

یا لا اختیار کرنا۔ اگر مخبر کی سچائی دل میں خود بخود بغیر اپنے کسب کے حاصل ہو گئی۔ تو وہ معرفت ہے۔ اس کو تصدیق نہیں کہتے۔ یہ تعریف باعتبار صحت کے مشکل ہے۔ اس وجہ سے کہ تصدیق کیفیات نفسانیہ سے ہے۔ افعال اختیاریہ میں سے نہیں ہے۔ کیونکہ جب ہم کسی نسبت کو تصور کرتے ہیں اور ہمیں اس نسبت کی بین چیزوں میں شک ہوتا ہے کہ یہ نسبت بالاثبات ہے۔ یا بالنفی ہے۔ پھر برہان اس نسبت پر قائم کیا جاتا ہے۔ پس وہ جو ہم کو حاصل ہوتا ہے بعد اقامت برہان کے یہ تصدیق ہے۔ اس کو علم اور اثبات اور ایقاع بھی کہتے ہیں۔ ہاں اس کیفیت کا حاصل کرنا بالاختیار ہوتا ہے یا بایں طور کہ اسباب جمع کیے جائیں پھران میں غور اور فکر کیا جائے۔ اور موانع نظر اور فکر کو دفع کیا جائے جو جو موانع ہیں سب دفع کیے جائیں اسی اعتبار سے ایمان کی نسبت دی گئی ہے یہی مراد اس کی ہے۔ جو ایمان اور تصدیق کسبی اور اختیاری کہتا ہے۔ حصول تصدیق میں معرفت کافی نہیں ہے۔ کیونکہ وہ معرفت کبھی بغیر ان اسباب کے حاصل ہو جاتی ہے ہاں وہ معرفت یقینیہ جو کہ اسباب سے حاصل ہوتی ہے۔ وہ ضرور تصدیق ہے اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ کیونکہ یہی ہم معنی تصدیق کا ہے جس سے فارسی میں گرویدن کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں۔ ایمان اور تصدیق اسکو غیر نہیں ہیں۔ اور یہ تصدیق کفار معاندین کو حاصل نہیں ہو سکتی۔ اگر ان کو حاصل ہو جائے۔ تو ان کو کافر کہنا بوجہ نہ اقرار کرنے کے ہے۔ باوجود تصدیق کے انکار اور عناد پر قائم تھے۔ ان وجوہ سے ان کو کافر کہا گیا الغرض اگرچہ ان کو یقین اور تصدیق حاصل تھی۔ لیکن ان سے امارات تکذیب اور عناد کے پائے گئے۔ اسوجہ سے انکو کافر کہا گیا۔

والایمان والاسلام واحد۔ ایمان اور اسلام ایک ہیں۔ اس وجہ سے کہ اسلام کا معنی تابعداری احکام شرعی کی کرنی ہے۔ اور ان احکام

پر یقین لانا ہے۔ اور یہی ایمان اور تصدیق کی حقیقت ہے۔ جیسے کہ یہ گذر چکا ہے۔ اس کی تائید اس آیت شریف سے ہوتی ہے فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ حاصل یہ ہے۔ کہ شریعت میں کسی خاص فرد پر یہ حکم نہیں لگایا جا سکتا کہ یہ مومن ہے اور مسلم نہیں یا مسلم ہے اور مومن نہیں ہے۔ دونوں کے واحد ہونے سے یہی غرض ہے۔ کہ دونوں میں جدائی باعتبار شرع کے نہیں ہے

مشائخ کے کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے ان دونوں میں تغایر کا ارادہ نہیں کیا۔ باینطور کہ احدہما آخر سے جدا نہیں ہوتا۔ اور دونو میں باعتبار مفہوم کے اتحاد نہیں ہے۔ جیسے کہ کفایہ میں مذکور ہے کہ ایمان اللہ تعالیٰ کی تصدیق کرنی ہے۔ اسکے اوامر و نواہی کو تسلیم کرنا ہے اور اسلام تابعداری اور اس کی الوہیت کے آگے عاجزی اور انکساری کرنی ہے۔ اور یہ ثابت نہیں ہو سکتا بغیر امر اور نہی کے قبول کرنے کے۔ پس ایمان اور اسلام باہم ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے۔ پس دونو حکم میں متغائر ہیں۔ اور جس نے دونوں میں تغائر ثابت کیا ہے اس سے دریافت کیا جائے۔ کہ جو شخص اسلام لایا ہے اور ایمان نہیں لایا۔ اسکے کیا حکم ہے۔ اور جو ایمان لایا ہے۔ اور اسلام نہیں لایا۔ اس کے لیے کیا حکم ہے۔ اگر اس نے تغائر حکمین کا ثابت کیا۔ تو تغائر ثابت ہو جائیگا اور اگر ثابت نہ کیا تو اسکا قول باطل ہو جائیگا۔

س۔ آیت شریف قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَٰكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا۔ اس آیت میں ایمان اور اسلام کے متغایر ہونے کی تصریح ہے۔

ج۔ ہماری غرض اتحاد سے یہ ہے۔ کہ اسلام جو کہ شرع میں معتبر ہے وہ بغیر ایمان کے نہیں پایا جاتا۔ اور آیت میں اسلام سے مراد ظاہری انقیاد

ہے۔ بدوں باطنی انقیاد کے۔ اور یہ تابعداری ظاہری بمنزلہ کلمہ شہادت کہنے کے ہے۔ وہ کلمہ شہادت جس کے ساتھ تصدیق موجود نہ ہو۔ ایسے ایمان اور ایسے اسلام کا شرع میں اعتبار نہیں ہوتا۔

س۔ حدیث شریف میں ہے الاسلام ان تشھد ان لا الہ الا اللہ وان محمدًا رسول اللہ وتقیم الصلوۃ وتؤتی الزکوۃ وتصوم رمضان وتحج البیت ان استطعت الیہ سبیلا۔ کلمہ پڑھنا اور نماز ادا کرنا اور زکوۃ دینا۔ رمضان کا روزہ رکھنا۔ بیت اللہ کا حج کرنا۔ یہ امور مذکور سب کے سب اعمال ہیں۔ جو کہ تصدیق سے غیر ہیں۔

ج۔ امور مذکور اسلام کے امارات ہیں۔ جیسے نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے وفد کو فرمایا۔ اتدرون ما الایمان باللہ وحدہ فقالوا اللہ ورسولہ اعلم قال علیہ السلام شہادۃ ان لا الہ الا اللہ وان محمد رسول اللہ واقام الصلوۃ وایتاء الزکوۃ وصیام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس۔ اس حدیث میں وہی اسباب جو اسلام کے لیے بتائے گئے تھے۔ وہی اسباب ایمان کے لیے فرمائے گئے ہیں۔ اب دونوں میں اتحاد ثابت ہوا اور تغایر مرتفع ہوا۔ کما قال صلے اللہ علیہ وسلم الایمان بضع وسبعون شعبۃ اعلاھا قول لا الہ الا اللہ وادناھا اماطۃ الاذی عن الطریق۔ ظاہر بات ہے کہ ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے۔ اعمال ظاہرہ امارات اور علامات ایمان کے ہیں۔ کلمہ طیبہ پڑھنا اعلیٰ ایمان کا عمل ہے۔ اور راستے سے موذی چیز کو دور کرنا ادنیٰ ایمان کا عمل ہے

اذا وجد من العبد التصدیق والاقرار صح لہ ان یقول انا مؤمن حقا لتحقیق الایمان ولا ینبغی ان یقول انا مؤمن انشاء اللہ تعالیٰ۔ جبکہ عبد سے اقرار اور تصدیق پائی جائے اس کو

انا مومن حقاً کہنا صحیح ہے۔ اور یہ مناسب نہیں کہ وہ اپنے ایمان میں شک کرے اور انا مومن کے ساتھ انشاء اللہ ملا دے۔ کیونکہ اپنے ایمان سے خبر دینے کے ساتھ کلمہ انشاء اللہ ملانے کے چند وجوہ ہیں۔

پہلی وجہ تو یہ ہے کہ ایسا کلمہ کہنے والا شک کرنے والا ہوتا ہے۔ اور شک کرنا کفر ہے جیسے یہ امر ظاہر ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ شخص شک کرنے والا نہ ہوگا، بلکہ محض ادب کے لحاظ سے یا امور کو اللہ تعالیٰ کی طرف سپرد کرنے کی غرض سے۔ یا انجام میں شک ہونے کی غرض سے۔ اگرچہ حالت موجودہ میں اسکو کوئی شک نہیں ہے۔ یا اللہ تعالیٰ کے ذکر سے تبرک حاصل کرنے کی غرض سے۔ یا اپنے نفس کو پاک نہ کرنے کی غرض سے۔ یا اپنی جان کے ساتھ متکبر ہونے کی غرض سے یہ کلمہ انشاء اللہ کہا جاتا ہے۔ لیکن موجب شک ہے۔ اگرچہ کہنے والے کی غرض کچھ ہی ہو۔ لیکن چونکہ موقع شک میں بھی یہی استعمال ہوتا ہے۔ لہذا وہم اور خیال کا شک اس کے کہنے سے پیدا ہوتا ہے اس وجہ سے ایسے کلمہ کا ترک اولیٰ ہے۔ اس وجہ سے مصنف نے لاینبغی کہا ہے لایجوز پر تصریح نہیں کی۔ جبکہ کہنے والا بغرض شک کے نہ کہیگا تو اسکے جواز میں کوئی شک نہیں۔ البتہ اسکا ترک اولیٰ ہے۔ کیونکہ موہم شک کا ہے۔

اصلی جواز اس وجہ سے بھی ہے کہ اکثر اصحابؓ اور تابعین رحمہم اللہ اس کلمہ کو کہتے رہتے تھے۔ انا مومنؒ کے ساتھ انشاء اللہ ملانا ایسا نہیں جیسے کہ انا شابٌ کے ساتھ انشاء اللہ ملا دے۔ کیونکہ جوان ہونا متکلم کے افعال کسبیہ سے نہیں ہے۔ نہ آخرت میں موجودہ جوانی کو بقا ہے۔ اور نہ اس کے ساتھ کلمہ مذکورہ کے ملانے سے تزکیہ نفس کا ترک کیا جاتا ہے۔ اور نہ عُجب اس سے ترک ہوتا ہے۔ بلکہ انا مومنؒ کے ساتھ انشاء اللہ ضم کرنا ایسا

ہے جیسے کہ انا زاہد کے ساتھ کلمہ مذکورہ ملا دیا کرتے ہیں۔

بعض محققین اس طرف گئے ہیں۔ کہ عبد کو اتنی تصدیق حاصل ہے کہ اس سے درجہ کفر سے نکل کر اسلام میں داخل ہو جائے لیکن تصدیق بذاتہ قابل کمی بیشی قابل شدت وضعف ہے۔ وہ تصدیق جو کامل اور منجی ہے۔ وہ اللہ کی مشیت پر موقوف ہے۔ جیسے اس کامل تصدیق والوں کے حق میں خداوند کریم نے فرمایا ہے۔ اولٰئك هم المؤمنون حقًا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم۔

بعض شافعیوں سے نقل کی گئی ہے کہ انا مؤمن ان شاء اللہ تعالیٰ کہنا درست ہے۔ اس وجہ سے کہ ایمان اور کفر نیک بختی اور بدبختی کا اعتبار بلحاظ آخر انجام کے ہوتا ہے۔ سعید کامل وہ شخص ہے جو کہ آخر انجام مومن ہو کر گذر جائے۔ اگرچہ ساری عمر اس کی گناہ اور کفر میں گذری ہو کافر اور شقی وہ ہے جس کو کفر پر موت آجائے نعوذ باللہ منہا۔ اگرچہ ساری عمر وہ عبادت کرتا اور تصدیق رکھتا ہو جیسے اس کی طرف اس قول جل و علی سے اشارہ کیا گیا ہے کان من الکفرین۔ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔ السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه نیکبخت ماں کے پیٹ میں نیکبخت ہوتا ہے۔ اور بدبخت شکم مادر میں بدبخت ہوتا ہے۔

بعض شافعیوں کا قول مذکور باطل کیا گیا ہے۔ اس کا ابطال مصنف نے عبارت ذیل سے کیا ہے۔ والسعيد قد يشقى والشقي قد يسعد۔ نیکبخت کبھی بدبخت ہو جاتا ہے جیسے کہ بعد از ایمان کافر اور مرتد ہو جائے۔ اعاذنا اللہ من ذالک۔ اور بدبخت کبھی نیکبخت ہو جاتا ہے جیسے کہ کافر ایمان لائے۔ والتغيير يكون على السعادة والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله تعالىٰ ولا تغير

علے اللہ و صفاتہ باب افعال کا معنی اس جگہ خلق سعادت ہے۔ وہ فعل اللہ قدیم ہے۔ اس میں کسی قسم کا تغیر نہیں آ سکتا۔ کیونکہ قدیم قابل اور محل تغیر اور حوادث کا نہیں ہوتا۔ بہرحال سعادت جو صفت انسان کی ہے۔ اس میں تغیر اور تبدل ضرور واقع ہوتا ہے۔ دراصل اشاعرہ اور حنفیوں کے درمیان جو تنازع مذکور ہے یہ لفظی ہے۔ کیونکہ ایمان اور سعادت سے اگر حصول تصدیق مذکور کا مراد ہو تو وہ بلاریب حاصل ہے۔ اس میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے۔ اگر باعتبار انجام کے لیا جائے تو اسکا حاصل ہونا مشیت ایزدی پر موقوف ہے۔ اب اس وقت اگر ظاہری تصدیق مراد ہو تو وہ حاصل ہے اگر خاتمہ اور انجام غرض ہو تو وہ مشیت پر موقوف ہے۔ اس کے حصول پر یقین کرنا محال ہے۔

وفی ارسال الرسل حکمۃ۔ لفظ رسل کا رسول کی جمع ہے۔ مراد اس سے وہ عبد ہے جو کہ اللہ تعالیٰ اور اس کی مخلوقات اولو العلم کے درمیان سفیر ہوتا ہے۔ کہ وہ باتیں جو کہ انکے عقول سے باہر ہیں ان کو سمجھا دے۔ اور انکی بیماریاں دور کر دے۔ وہ ایسے مسائل ہیں جو انکے دین اور دنیا کے مصالح ہیں۔ تم نے نبی اور رسول کے معنی تو ابتداء کتاب میں پہچان لیے ہیں۔ رسول کے بھیجنے میں حکمت اور مصلحت ہے۔ اس میں اشارہ ہے۔ کہ رسول کا بھیجنا واجب ہے۔ لیکے معنی یہ نہیں ہیں۔ کہ اللہ پر واجب ہے۔ بایں معنی کہ اس کے ترک سے گناہ لازم آئے۔ بلکہ واجب کا یہ معنی ہے۔ کہ اس کو حکمت مستقیمہ چاہتی ہے۔ کیونکہ اس میں بہت فوائد ہیں۔ ارسال رسل کا ممتنع نہیں ہے۔ جیسے کہ بت پرست اور براہمہ کہتے ہیں۔ ممکن کے دونو طرف مساوی ہوتے ہیں جیسے کہ اسکو علمائے کلامیین کہتے ہیں۔ پھر مصنف نے اشارہ کیا۔ کہ ارسال رسل ثابت اور موجود ہے۔ اسکا فائدہ بیان کیا اور بعض رسل کا نام لے کر بتا دیا کہ یہ رسل عظام ہیں۔ وقد ارسل اللہ

تعالیٰ رسلا من البشر الی البشر مبشرین و منذرین۔ اللہ تعالیٰ نے رسول بھیجے جو کہ اہل ایمان کو خوشخبری دینے والے ہیں۔ اور وہ رُسل افراد انسان سے ہیں۔ جو لوگ انکے فرمان کے مطابق عمل کریں ان کو جنت کی خوشخبری سناتے ہیں۔ اور جنھوں نے ان کی اطاعت نہیں کی۔ ان کو عذاب اور عقاب سے ڈرانے والے ہیں۔ رسولوں کے تابعدار کو جنت کے ساتھ خوشخبری دینا اور انکے نافرمان کا فر بدکار کو عذاب اور عقاب سے ڈرانا عقل سے نہیں معلوم ہو سکتا۔ اگر معلوم ہو سکتے تو کسی خاص فرد کو جو کہ زمانہ بھر میں واحد بعد واحد ہوگا۔ اس تقدیر پر عوام انسان ذوی العقول اس نعمت سے محروم رہتے تھے۔ اس وجہ سے رسول بھیجنے ضروری اور مقتضی حکمت ہوئے۔ مبینین للناس ما یحتاجون الیہ من امور الدنیا والدین۔ وہ رسل لوگوں کو ضروریات دنیا اور ضروریات دین بیان کرینگے۔ یہ اسوجہ سے کہ خدا تعالیٰ نے جنت اور دوزخ پیدا کی ہے اور دونوں کے لیئے تفصیل ہے۔ اور ان کے بہت سے حالات ہیں۔ جو کہ عقل سے نہیں معلوم ہو سکتے۔ اسی طرح خداوند تعالیٰ نے اجسام نافعہ اور مضرہ پیدا کیئے ہیں۔ ان کی معرفت عقل اور حاسہ کو نہیں حاصل ہو سکتی۔ اسی طرح بعض اسکے ایسے احکام ہیں۔ جو کہ ممکن ہیں اس کی کسی جانب عقل جزم نہیں کر سکتا۔ اور بعض احکام اسکے واجبات ہیں۔ اور بعض ممتنعات ہیں۔ وہ عقل کو معلوم نہیں ہو سکتے۔ مگر اس صورت میں کہ وہ ان کی طرف دائمی توجہ رکھے۔ اور انکے حال سے کامل بحث کرتا ہے۔ اس قدر شغل رکھے کہ اپنی دیگر امور کو معطل اور ترک کردے۔ بعد اس قدر تکلیف برداشت کرنے کے شاید بعض پر کچھ نہ کچھ ظاہر ہو جاوے۔ چونکہ احکام الٰہی عقل سے بعید تھے تو اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل سے رسول بھیجے۔ تاکہ وہ احکام الٰہی کو بیان فرمائیں جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ۔ ہم نے تم کو محض تمام عالم کے لیئے رحمت

بھیجا ہے۔ وایدھم بالمعجزات الناقضات للعادات۔ اللہ تعالیٰ نے انبیا کو معجزات کے ساتھ بھیجا۔ معجزات معجزہ کی جمع ہے۔ یہ وہ امر ہے جو کہ عادت کے خلاف ہو اور جو اسکو ظاہر کرے وہ نبوت کا مدعی ہو۔ اور معجزہ اس وقت ظاہر کرتا ہے۔ جبکہ کفار کے ساتھ معارضہ کرتا ہے۔ اور وہ معجزہ ایسا ہو کہ منکرین اس کا مثل نہ لاسکیں۔ اگر رسول کے ساتھ معجزہ نہ ہوتا تو اسکے قول کو قبول کرنا لازم نہ ہوتا۔ نیز کاذب کی تمیز غیر کاذب سے نہ ہوتی۔ اور جب معجزہ رکھا گیا ہے۔ تو اس سے صادق اور کاذب کی تمیز ثابت ہوجاتی ہے۔ صادق کا معجزہ دیکھ کر جزم اور یقین بطور لازم غیر منفک کے آجاتا ہے۔ اس جزم کی بنا عادت پر ہے۔ بایں طور کہ اللہ تعالیٰ ظہور معجزہ کے بعد صدق کا علم پیدا کر دیتا ہے۔ اگرچہ بعد ظہور معجزہ کے صدق کا نہ ہونا بھی ممکن ہے۔ اس کی نظیر ایسی ہے جیسے کوئی شخص ایک جماعت کے سامنے ایک معین بادشاہ کے رسول اور قاصد ہونیکا دعوے کرے۔ کہ مجھ کو بادشاہ نے تمہاری طرف اس جماعت روانہ کیا ہے۔ پھر اس کی تصدیق کے لیئے لوگوں نے بادشاہ سے خلاف عادت کام کرنے کی استدعا کی جیسے کہ کہا جائے۔ کہ بادشاہ اپنے مقام سے خلاف عادت تین دفعہ کھڑا ہووے۔ ایسی علامت سے لوگوں کا تصدیق آجاتا ہے۔ اگرچہ کذب بھی ممکن ہے۔ کیونکہ جواز عقلی کے لیئے کوئی مانع نہیں ہے۔ اگرچہ علم الیقینی حاصل ہوجائے جیسے کہ ہمارا یقین ہے۔ کہ احد پہاڑ سونے کا نہیں ہوا مگر ممکن ہے کہ وہ سونے کا ہوجائے۔ اسی طرح اسجگہ بھی اس قائل کے صدق کا علم حاصل ہوجاتا ہے۔ یہ حصول علم باعتبار اجرا عادت کے ہے کیونکہ عادت اور تجربہ بھی علم کا ایک طریقہ ہے جیسے حس علم کا ایک ذریعہ ہے۔ اس میں یہ قباحت نہیں ڈالتا۔ کہ یہ ممکن ہے۔ کہ معجزہ غیر اسد کیطرف سے واقع ہو۔ یا وہ معجزہ تصدیق رسول کے لیئے نہیں کیا گیا ہو یا وہ

کاذب کی تصدیق کے لئے ہو۔ اس میں اور احتمالات بھی پیدا ہو سکتے ہیں ان احتمالات کے نکلنے میں کوئی حرج یا کوئی مضایقہ نہیں ہے۔ جیسے قباحت نہیں پیدا کرتا۔ آگ کے حار ہونے کو امکان آگ کا عدم الحاد ہونا مضر نہیں ہے۔ ایک طرف پر یقین ہے۔ دوسری طرف کا امکان ہے۔ ایک طرف کی تصدیق کو دوسری طرف کا امکان مضر نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر حرارت نار کو معدوم فرض کیا جائے۔ اس سے کسی قسم کی قباحت لازم نہیں آتی۔ واول الانبیاء آدم علیہ السلام واخرهم محمد صلے اللہ علیہ وسلم آدم علیہ السلام کی نبوت قرآن پاک سے ثابت ہے۔ کیونکہ آدم علیہ السلام نے اپنی اس وقت کی امت کو منع کیا۔ اور مامور بہ کا حکم دیا تھا۔ اس کے سوا اس زمانے میں کوئی اور نبی نہیں ہے۔ نبوت محمد رسول صلے اللہ علیہ وسلم کی ثابت ہے۔ اس وجہ سے کہ اپنے نبوت کا دعویٰ کیا اور معجزہ ظاہر کیا۔ نبوت کا دعویٰ تو تواتر سے ثابت ہے۔ اظہار وجہ کا دو وجہ سے ثابت ہے۔

ایک وجہ یہ ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے کلام الٰہی کو ظاہر کیا۔ اور بلغا کے ساتھ معارضہ کیا مع کمال بلاغت کے وہ معارضہ کرنے سے عاجز ہوئے ایک چھوٹی سورت قرآن کا مقابلہ نہ کرسکے۔ باوجود سخت دشمنی کے عاجز ہو گئے۔ یہاں تک کہ جب قرآن کا مقابلہ نہ کرسکے تو جنگ شروع کردیئے تلوار ہاتھ میں لے کر شمشیر بازی شروع کی گئی۔ کسی سے قرآن کی بلاغت اور فصاحت کے قریب بھی کوئی کلام نقل نہیں کیا گیا۔ اور نہ انہوں نے کہا ہے۔ نہ ان کی طاقت تھی۔ اگر وہ کہتے ضرور ان سے منقول ہوتا۔ اس سے صاف ثابت ہوا کہ قرآن معجزہ ہے۔ اور یہی معجزہ کافی ہے۔ اس سے نبی صلے اللہ علیہ وسلم کی تصدیق ہوئی۔ یہ علم عادی ہے۔ جیسے کہ گذر گیا ہے اگر احتمالات دیگر باقی ہیں۔ تو ان کی بقائی کوئی مضرة نہیں ہے جیسے ہی

حال جمیع علوم عادی کا ہوا کرتا ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ معجزات خوارق عادت باعتبار مجموعہ موجودہ کے حد تواتر کو پہنچے ہیں۔ اگرچہ ہر ایک باعتبار تفاصیل کے حد تواتر کو نہیں پہنچا جیسے شجاعت علی رضی اللہ عنہ کی اور سخاوت حاتم طائی کی درجہ تواتر کو پہنچے ہوئے ہیں۔ اور معجزات اور خوارق عادات کتب سیر میں مذکور ہیں

اصحاب کشف نبی صلے اللہ علیہ وسلم کی نبوت کو دو وجہ سے ثابت کرتے ہیں ایک وجہ یہ ہے۔ کہ تواتر سے آپ کے احوال قبل نبوت اور بعد دعویٰ نبوت کے اور حالت دعویٰ نبوت سے جو ثابت ہے۔ اور آپ کے اخلاق عظیمہ اور آپ کے احکام حکمیہ سنیہ اور آپ کی بہادری اور شجاعت جس سے بڑے بہادر عاجز ہو جاتے تھے۔ اور آپکا بھروسہ اللہ کی مددگاری اور عصمت سبحانی پر تھا۔ سخت نازک وقتوں میں آپکا قدم ثابت رہتا۔ یہانتک کہ کفار جو آپ کے دشمن تھے۔ وہ بھی آپ کے ثناخوان تھے۔ کوئی فعل اور قول کوئی عادت اور خصلت آپ کی قابل طعن نہ تھی۔ عقل ایسے کل امور کا اجتماع سوا رسول برحق کے غیر میں ممتنع پاتا ہے۔ یہ بھی عقل ممتنع جانتا ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ ایسے برگزیدہ افعال اور اخلاق کسی مفتری اور کاذب میں جمع کردے۔ پھر اس کو تئیس سال مہلت دے۔ پھر اسکے دین کو سب ادیان پر غالب کرے اور اس کی دشمنوں پر امداد کرے۔ اور اسکے آثار اس کی موت کے بعد قیامت تک قائم رکھے۔ یہ امور عقل تسلیم نہیں کرتا۔ بلکہ یہ نبی برحق کی شان ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے۔ کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے ایسی قوم کے درمیان نبوت کا دعویٰ کیا۔ جو کہ نہ کتاب جانتے تھے۔ اور نہ حکمت سے واقف تھے۔ اور ان کو کتاب اور حکمت سکھائی۔ ان کو احکام اور شرائع سکھلائے ان کو عمدہ اخلاق کی تعلیم دی۔ اور بہتوں کو علمی اور عملی فضائل میں کامل کیا اور تمام عالم کو نور ایمان سے منور کیا اور اعمال صالحہ سے روشنی پھیلائی اور

اللہ تعالیٰ نے اسکے دین کو تمام ادیان پر غالب کیا جس طرح کہ خداوند تعالیٰ نے وعدہ کیا تھا۔ رسالت اور نبوت کا اسکے سوا اور کوئی معنی نہیں ہے اور جب جناب کی نبوت ثابت ہوئی۔ اور جناب کے کلام سے اور خداوند کریم کے کلام سے یہ ثابت ہوا ہے۔ کہ نبوت آپ کی آخری ہے۔ آپ جمیع انبیا کے خاتم ہیں۔ آپ کی رسالت عام ہے۔ کل افراد انسان کیلئے مبعوث ہوئے ہیں۔ بلکہ جمیع جنات اور انسانوں کے لیئے ہیں۔ اس سے ثابت ہوا۔ کہ آپ کل انبیا کے آخر ہیں اور نبوت آپکی عرب کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ زعم نصاریٰ کا غلط ہے۔

س۔ حدیث میں وارد ہے۔ کہ عیسےٰ علیہ السلام آسمان سے نازل ہونگے پس آپ کیسے خاتم الانبیا ہوئے۔

ج۔ عیسیٰ علیہ السلام بعد از نزول دین محمد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے تابع ہونگے۔ ان کا دین منسوخ ہو چکا ہے۔ ان کی طرف وحی نازل نہ ہوگی وہ اپنے دین کے احکام مرتب نہیں کرینگے۔ بلکہ دین محمدی پر عامل ہونگے اور اور محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلیفہ ہونگے۔ پھر صحیح یہ ہے۔ کہ عیسےٰ علیہ السلام لوگوں کو نماز پڑھائینگے۔ امام مہدی انکا مقتدی ہوگا۔ کیونکہ عیسےٰ علیہ السلام افضل ہیں۔ ان کی امامت اولیٰ ہے۔ وقد روی بیان عددھم فی بعض الاحادیث۔ انبیا کا عدد بعض روایات میں وارد ہے جیسے کہ روایت کی گئی ہے۔ ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم سئل عن عدد الانبیاء فقال مائة الف واربعة عشرون الفا وفی روایة مائتا الف واربع وعشرون الفا۔ سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم سے انبیا کی تعداد کا سوال کیا گیا۔ تو آپ نے ایک لاکھ چوبیس ہزار فرمائے۔ اور دوسری روایت میں چوبیس ہزار فرمایا ہے۔ والاولیٰ ان لا یقتصر علےٰ عدد فی التسمیة فقد قال اللہ تعالیٰ منھم

مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ - ولا يؤمن فى ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم ان ذكر عدد اكثر من عددهم او يخرج منهم من هو منهم۔

اولیٰ یہ ہے کہ انبیا علیہم السلام کے عدد کو معین نہ کیا جائے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ بعض انبیا کا قصہ ہم نے تمہیں بتایا ہے۔ اور ان میں سے بعض کا قصہ ہم نے تمہیں نہیں بتایا۔ پس اگر عدد زیادہ کہا جائے تو غیر نبی کا نبی ہونا لازم آجائے گا۔ اور یہ باطل ہے۔ اور اگر کم کہا جائے۔ تو نبی کو غیر نبی تسلیم کیا جائیگا یہ دونوں امر باطل ہیں۔

ان ذکر اقل من عددھم مراد مصنف کی یہ ہے کہ خبر واحد جمیع شرائط صحت پر مشتمل ہو تو بھی مفید ظن کا ہے ظن کا اعتبار مسائل اعتقادیہ میں نہیں ہوتا۔ پھر خاص کر جبکہ روایت میں اختلاف بھی وارد ہو۔ اور ظاہر کے بیان پر کتاب اللہ کی مخالفت بھی لازم آتی ہو جیسے کہ آیات بالا مذکور ہو چکی ہیں۔ بنا پر خبر واحد یا غیر نبی کا نبی ہونا لازم آتا ہے۔ یا نبی کا غیر نبی ہونا واقع ہوتا ہے۔ یہ دونوں امر باطل ہیں۔ لہٰذا عدد انبیا کو ایک عدد خاص میں محصور کرنا باطل ہے۔ وکلھم کانوا مخبرین مبلغین عن اللہ تعالیٰ جمیع انبیا اللہ تعالیٰ کے احکام پہنچاتے تھے۔ اور اللہ تعالیٰ کے احکام سے خبر دیتے تھے۔ کیونکہ خبر دینا اور تبلیغ کرنا نبوت اور رسالت کا معنی ہے۔ صادقین ناصحین للخلق۔ انبیا صادق تھے۔ اور مخلوقات کے خیر خواہ تھے۔ تاکہ رسالت اور بعثت کا فائدہ باطل نہ ہووے۔ اس میں اشارہ ہے۔ کہ انبیا علیہم السلام کذب سے پاک ہیں۔ خصوصاً ان امور میں جو کہ شریعت اور دین کے ساتھ تعلق رکھتے ہوں۔ وہ جو امت کے لیے ارشاد اور ہدایت ہو۔ اس میں کسی وجہ سے کذب نہیں ہو سکتا۔ بلکہ احکام دین

اور تبلیغ دین میں کذب عمداً بالاجماع باطل ہے۔ اور سہواً بھی اکثروں کے نزدیک باطل ہے۔ باقی دیگر گناہوں سے جو ان کی عصمت ثابت ہے۔ اس میں تفصیل ہے۔

(۱) کفر سے بالاجماع انبیا معصوم اور مامون ہیں۔ رسالت اور وحی سے قبل بھی معصوم ہیں اور رسالت اور وحی کے بعد بھی معصوم اور محفوظ ہیں۔ یہ مسئلہ اجماعیہ متفق علیہا ہے۔ اسی طرح گناہ کبیرہ کو عمداً کرنے سے بھی معصوم ہیں۔ یہ جمہور علما کی رائے ہے۔

فرقہ حشویہ کا اس میں اختلاف ہے۔ وہ یہ کہ گناہ کبیرہ کا امتناع عقلاً ہے۔ یا کہ دلیل سمعی سے ثابت ہے۔ گناہ کبیرہ سہواً کو اکثروں نے جائز لکھا ہے۔ گناہ صغیرہ جمہور کے مذہب میں عمداً جائز ہیں۔ کہ اُن سے واقع ہو جائیں اس مسئلہ میں جبائی اور اسکے اتباع کا خلاف ہے۔ صدور صغائر کا سہواً سب کے نزدیک جائز ہے۔ کہ واقع ہو جائیں۔ مگر وہ گناہ جو خست اور ذلت پر دلالت کرتے ہیں۔ جیسے کہ ایک نوالہ کی چوری کرنی یا ایک دانہ وزن کو کم تولنا۔ یہ بالاتفاق انبیا سے سرزد نہیں ہوتے۔ باقی اور صغائر سے اگر وہ اُن پر خبردار ہو جائیں۔ ہرگز نہیں کرینگے۔ اور اُن کے کرنے سے باز رہیں گے بعد وحی کے ان کا احتراز کرنا معاصی سے ظاہر ہے۔ اور اس سے انکار گناہ لازمی امر ہے۔ گناہ کبیرہ کا ارتکاب اور صدور قبل از وحی ممتنع نہیں ہے۔

معتزلہ کہتے ہیں۔ کہ قبل از وحی بھی صدور کبائر کا انبیا سے ممنوع ہے کیونکہ انبیا کے اتباع کا حکم ہے اور کبائر کے ارتکاب سے نفرت پیدا ہوتی ہے۔ لہذا ان کا مرتکب ہونا عقلاً ممنوع ہے۔ کیونکہ مصلحت اور بعثت کے منافی ہے۔

حق یہ ہے۔ کہ جو گناہ موجبات نفرت کے ہیں۔ جیسے اپنی والدہ سے زنا کرنا۔ اور اسی طرح دیگر معاصی اور فجور کا مرتکب ہونا۔ یا وہ صغائر کرنا جو کہ

جو کہ ذلت اور حقارت پر دلالت کرتے ہوں۔ ایسے گناہوں کے ارتکاب سے عقلاً منزہ اور مبرا ہیں۔

شیعہ کے مذہب میں انبیا گناہ کبیرہ اور صغیرہ دونوں سے قبل از وحی اور بعد از وحی معصوم ہیں۔ لیکن ان کے مذہب میں انبیاء سے کفر کا صادر ہونا اپنی جان بچانے کے لئے جائز ہے جسے وہ تقیہ سے تعبیر کرتے ہیں جب یہ تفصیل ظاہر ہوئی اب جہاں انبیاء کے کذب اور معاصی کا ذکر خبر واحد سے ہے وہ مردود ہے۔ اور جو بطریق تواتر نقل ہوا ہے۔ اس سے معنی ظاہری مراد نہیں ہیں۔ اگر معنی دوسرا مراد لینا ممکن ہو۔ ورنہ ترک اولی پر محمول کیا جائیگا۔ یا اس کو رسالت سے پہلے فرض کیا جائیگا اس کی تفصیل کتب مطولہ میں مذکور ہے۔

وافضل الانبیاء محمد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سب انبیاء سے محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افضل ہیں لقولہ تعالی کنتم خَیْرَ اُمَّۃٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ الآیۃ امت کا بہتر ہونا باعتبار کمال دینی کے ہوتا ہے۔ اور امت کا دین میں کامل ہونا۔ ان کے نبی کے کمال پر موقوف ہو وہ نبی جس کے وہ امت اور تابع ہیں۔ حدیث سے استدلال پکڑنا ہے۔ انا سید ولد ادم ولا فخر۔ یہ حدیث مطلقًا افضلیت پر دلالت نہیں کرتی۔ کیونکہ ولد آدم سے آدم علیہ السلام خارج ہیں ان پر فضیلت حدیث سے ثابت نہیں ہو سکتی۔ لہذا اس مدعا کے ثبوت کے لئے آیت مذکورہ کافی دلیل ہے۔

والملٰئکۃ عباد اللہ تعالی عاملون بامرہٖ فرشتے اللہ تعالی کے بندے ہیں اور اس کے حکم سے مطلع ہیں کتاب اللہ سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔ کقولہ تعالے لَا یَسْبِقُوْنَہٗ بِالْقَوْلِ وَھُمْ بِاَمْرِہٖ یَعْمَلُوْنَ۔ لَا یَسْتَکْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِہٖ وَلَا یَسْتَحْسِرُوْنَ اللہ تعالی

کے حکم سے نہیں بولتے۔ اور وہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے کام کرتے ہیں وہ اللہ تعالیٰ کی عبادت سے تکبر نہیں کرتے اور وہ نہیں جھکتے۔

ولا یوصفون بذکورۃ ولا انوثۃ فرشتے نہ نر ہیں نہ مادہ۔
کیونکہ اس پر کوئی دلیل وارد نہیں ہوئی اور نہ عقل اس پر شہادت دیتا ہے اور جو کہ بت پرستوں نے کہا ہے کہ فرشتے خدا کی بیٹیاں ہیں۔ یہ امر باطل اور محال ہے۔ ان کے حق میں حد سے گذرنا ہے جیسے یہود کہتے ہیں کہ بعض فرشتے مرتکب کفر کے ہو جایا کرتے ہیں۔ اس وقت خدا تعالیٰ ان کو مسخ کر دیا کرتا ہے۔ یہ فرشتوں کے حق میں کمی اور کوتاہی ہے۔

س۔ کیا ابلیس نے کفر نہیں کیا۔ اور وہ فرشتوں سے تھا۔ بوجہ صحت استثنا کے ورنہ استثنا صحیح نہ ہوگی۔

ج۔ ابلیس فرشتہ نہیں تھا۔ بلکہ جنات میں سے تھا۔ اسنے اللہ تعالیٰ کے حکم سے نافرمانی کی۔ اور یہ ابلیس فرشتوں کی صف میں تھا۔ بڑی عبادت کرتا تھا۔ بڑے درجے والا تھا۔ فرشتوں کے اندر رہتا تھا۔ اس وجہ سے استثنا صحیح ہوئی۔ اس کو تغلیباً فرشتہ کہا گیا

ہاروت ماروت یہ دونوں فرشتے تھے۔ ان دونوں سے کفر اور گناہ کبیرہ سرزد نہیں ہوا۔ اور ان کو عذاب جو دیا جاتا ہے ایسا ہے جیسے انبیا کو ترک اولیٰ پر عتاب ہوا کرتا ہے۔ جیسے سہو وغیرہ غیر عمدی پر گرفت ہوا کرتی ہے۔ یہ دونوں فرشتے وعظ کیا کرتے تھے۔ کہ ہم آزمایش کے لیئے آئے ہوئے ہیں تم کفر نہ کرو۔ سحر کی تعلیم دینے میں کفر نہیں ہے بلکہ اس پہ اعتقاد کرنا اور اس پر عمل کرنے سے کفر لازم آجاتا ہے۔

وللہ تعالیٰ کتب انزلہا علیٰ انبیائہ وبیّن فیہا امرہٗ و نہیہ ووعدہٗ ووعیدہٗ اور اللہ تعالیٰ کی کتابیں ہیں جو کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے انبیا پر نازل کی ہیں۔ اور اسنے ان میں اپنا امر اور نہی وعد اور وعید

بیان کی ہیں اور یہ امر وغیرہ سب اللہ تعالیٰ کا کلام ہے۔ اور وہ واحد ہے تعدد اور تفاوت اس نظم میں ہے جو کہ پڑھا جاتا ہے اور کانوں سے سنا جاتا ہے۔ اس اعتبار سے قرآن افضل ہے پھر تورات اور انجیل اور زبور ہے۔ جیسے کہ قرآن ایک کلام ہے اس میں تفصیل متصور نہیں ہے۔ پھر قرات اور کتابت کے لحاظ سے بعض سورتوں کی فضیلت بعض دیگر پر جائز ہے۔ جیسے کہ حدیث شریف میں وارد ہے۔ تفصیل کی غرض یہ تھی کہ بعض صورتوں کی قرات اس وجہ سے افضل ہے کہ ان میں اللہ تعالیٰ کا ذکر زیادہ ہے یا یہ کہ وہ بہت نفع دینے والے ہیں۔ پھر دیگر کتب المنزل قرآن سے ان کا پڑھنا اور لکھنا منسوخ ہو گیا اور بعض انکے احکام بھی منسوخ ہو گئے۔

والمعراج لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الیقظۃ بشخصہ الی السماء ثم الی ما شاء اللہ تعالیٰ من العلیٰ حق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا معراج باعتبار جسم مبارک بیداری میں آسمان تک پھر اسکے آگے جہاں تک اللہ تعالیٰ نے چاہا درجات عالیات تک پہنچایا یہ برحق ہے۔

اس لئے کہ معراج حدیث مشہور سے ثابت ہے اس کا منکر بدعتی ہے نفس معراج کا انکار کرنا اور اس کو محال جاننا فلاسفہ کا مذہب ہے۔ جو کہ آسمان کے پھٹنے کو محال جانتے ہیں۔ درحقیقت آسمان کا پھٹنا اور اکٹھا ہونا دونوں باعتبار قانون شرع کے جائز ہے۔ کیونکہ نفس جسمیت خرق التیام کو منع نہیں کرتی۔ جو حالت ایک جسم پر وارد اور عائد ہو سکے دوسرے پر بھی ضرور وارد اور عائد ہو سکتی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ جمیع ممکنات پر قادر ہے۔

مصنف کا یہ قول کہ معراج یقظہ میں ہوا۔ اس سے مراد ان کا رد کرنا ہے۔ جو کہ معراج کو نیند میں ثابت کرتے ہیں جیسے کہ حضرت معاویہ

رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ان سے کسی نے دریافت کیا کہ معراج کس حالت میں واقع ہوا۔ اس نے کہا کہ یہ ایک نیک خواب تھا۔ اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ شب معراج میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا جسم مبارک میرے بستر سے گم نہیں ہوا۔ اور اللہ تعالیٰ نے بھی فرمایا ہے۔ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ آیت شریف کی تاویل رؤیا سے رؤیت بالعین سے کی گئی ہے۔ اور حدیث کا یہ مطلب ہے کہ جسم سے روح مبارک جدا نہیں ہوا۔ اور معراج جسم مبارک اور روح دونوں کے لیئے تھا۔ قولہ بشخصہ۔ اس میں ان کا رد ہے۔ جو کہ معراج کو باعتبار روح کے کہتے ہیں۔ یہ بات ظاہر ہے۔ کہ معراج باعتبار روح کے یا نیند میں معراج کا انکار نہیں کیا جا سکتا نیند میں انسان مسافات بعیدہ بلا شک وبلا انکار طے کر سکتا ہے۔ کفار نے معراج کا سخت انکار کیا۔ بلکہ بہت سے مسلمان بھی بوجہ انکار کے مرتد ہو گئے تھے

قولہ الی السماء یہ قول مصنف کا اشارہ ہے اس شخص کے قول کے رد کرنے کی طرف جو معراج کو حالت بیداری میں بیت المقدس تک کہتے ہیں جیسے کہ قرآن شریف سے معلوم ہوتا ہے۔

قولہ ثم الی ماشاء اللہ تعالیٰ۔ یہ قول مصنف کا اقوال سلف میں جو اختلاف واقع ہے اس کی طرف اشارہ ہے۔ پس بعض کہتے ہیں کہ شب معراج میں جنت تک تشریف لے گئے۔ اور بعض دیگر کہتے ہیں کہ عرش تک کی سیر کی۔ اور بعض کہتے ہیں کہ عرش سے اوپر تشریف لے گئے تھے اور بعض کہتے ہیں۔ کہ انتہائے عالم تک تشریف لے گئے تھے پس شب کو جانا (جسکو اسراء سے تعبیر کرتے ہیں) مسجد حرام سے بیت المقدس تک قطعی ہے۔ کیونکہ یہ قرآن شریف سے ثابت ہے۔ اور زمین سے آسمان تک خبر مشہور سے ثابت ہے۔ پھر آسمان سے جنت یا عرش وغیرہ تک

خبر احاد سے ثابت ہے۔ پھر صحیح یہی ہے۔ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے خداوند تعالیٰ کو دل سے دیکھا ہے۔ آنکھوں سے نہیں دیکھا۔

وکرامات الاولیاء حق۔ اولیاء اللہ کی کرامت حق ہے۔ ولی وہ شخص ہے جس کو خداوند تعالیٰ کے صفات کی معرفت ہو۔ مع دوام طاعت کے۔ اور معاصی سے اعراض کرنے والا ہو۔ دنیاوی لذتوں اور شہوتوں سے اعراض کرتا ہو۔ دنیاوی امور میں دنیاداروں کی طرح ڈوبا ہوا نہ ہو۔ اولیا کی کرامت یہ ہے کہ عادت کے خلاف کوئی فعل اس سے ظہور میں آجائے۔ بشرطیکہ وہ نبوت کا مدعی نہ ہو۔

پس وہ خارق عادت جو کہ کافر یا فاسق سے صادر ہوتی ہے۔ اس کو استدراج کہتے ہیں۔ اس کو کرامت نہیں کہا جاتا۔ اور وہ خارق عادت جو کہ دعوی نبوت کے ساتھ متصل ہو اس کو معجزہ کہتے ہیں۔ معجزات کا واقع ہونا نبی صلی اللہ علیہ وسلم تک تھا۔ خاتم الانبیاء کے بعد کوئی معجزہ واقع نہیں ہو سکتا۔

کرامت کے ثبوت پر یہ دلیل ہے۔ کہ کرامات اکثر اصحاب وغیرہم سے مروی ہیں۔ جن کا انکار نہیں ہو سکتا۔ خصوصاً امر مشترک تو ضرور ثابت ہے اگرچہ بالتفصیل اور بالتخصیص خبر واحد سے ثابت ہیں۔ کرامت کا ثبوت کتاب اللہ سے بھی واقع ہے۔ کہ مریم کو حمل بغیر شوہر کے ہوا۔ یہ امر خارق عادت ہے۔ کہ اسی کا نام کرامت ہے۔ اور یہ قرآن پاک سے ثابت ہے اور سلیمان علیہ السلام کا تخت ہوا پہ چلتا تھا۔ یہ بھی کرامت ہے۔ پس کرامت اولیا کی واقعی ہے۔ تو پھر ثبوت جواز کی غیر ضروری امر ہے۔

پھر مصنف نے کرامت کی تفسیر کو بیان کیا اور وہ کرامات مخالف کو بیان کیا۔ جو کہ عادت سے بہت بعید تھے۔ پس مصنف نے کہا۔

فتظہر الکرامۃ علی طریق نقض العادۃ للولی من قطع المسافۃ

البعیدۃ فی المدۃ القلیلۃ۔ کرامت ظاہر ہوتی ہے۔ مطابق خرق عادت کے جیسے دور دراز مسافت کو تھوڑے عرصہ میں طے کرنا۔ یعنی عادت کے برخلاف ان سے کام ظاہر ہوتے ہیں۔ جیسے آصف بن برخیا نے بلقیس کا تخت ایک مہینے کی مسافت سے آنکھ کے جھپکا رنے میں حاضر کر دیا تھا۔ آصف بن برخیا سلیمان علیہ السلام کے وزیر تھے اور ولی اللہ تھے۔

وظہور الطعام والشراب واللباس عند الحاجۃ۔ کھانا پانی کپڑا ضرورت کے وقت حاضر ہو جاتے جیسے کہ مریم علیہا السلام کے حق میں مروی ہے۔ کہ زکریا علیہ السلام جب کبھی مریم علیہا السلام کے پاس محراب میں جایا کرتے تھے۔ وہ اس کے پاس بے بہا کا رزق پاتے تھے زکریا علیہ السلام نے دریافت کیا۔ کہ یہ رزق کہاں سے آیا ہے۔ مریم نے کہا۔ کہ خدا تعالیٰ کا بھیجا ہوا ہے۔

والمشی علی الماء۔ پانی پر چلنا۔ جیسے کہ بعض اولیا سے مروی ہے

والطیران فی الھواء۔ ہوا میں اڑنا جیسے کہ جعفر بن ابی طالب اور لقمان سرخسی سے نقل کیا جاتا ہے۔

وکلام الجماد والعجماء۔ جمادات اور بے زبان جانوروں کا ان سے بولنا۔ جماد کا کلام کرنا۔ جیسے کہ سلمان اور ابو الدرداء رضی اللہ عنہما کے سامنے ایک پیالہ تھا۔ اس پیالے نے تسبیح پڑھی۔ اور ان دونوں نے وہ تسبیح سنی۔ بے زبان کا کلام کرنا جیسے اصحاب کہف کے ان کے کتے نے گفتگو کی۔ اور جیسے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔ کہ آپ نے فرمایا ہے۔ کہ ایک شخص نے گائے پر سامان لادا ہوا تھا۔ اور وہ اس کو ہانک رہا تھا۔ ناگاہ اس گائے نے اس شخص کی طرف مڑ کر دیکھا۔ اور کہا کہ ہم بوجھ لادنے کے لیے پیدا نہیں کیے گئے۔ ہم زمین کے لئے

ہل کھینچنے کے لیئے پیدا کیئے گئے ہیں۔ پھر لوگوں نے کہا سبحان اللہ کہ گائے باتیں کرتی ہے۔ پس نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ میں اس پر ایمان لایا آتی ہوئی بلا کو دفع کرنا۔ دشمنوں کی مہم کا پورا ہو جانا۔ اس کے سوا اور ایسے امور جو خارق عادت ہیں۔ وہ سب انبیا علیہم السلام کے معجزات ہیں

واندفاع المتوجہ من البلاء وکفایۃ المہم عن الاعداء

وغیر ذالك من الاشیاء۔ جیسے حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے مدینے کے ممبر سے موضع نہاوند میں اپنی فوج دیکھ لی۔ پہاڑ تک کہا میں فوج کو آواز دی کہا اے ساریہ پہاڑ کی طرف ہو جاؤ۔ تاکہ دشمن کے پھندے سے بچ جاؤ۔ اور ساریہ نے حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا آواز اتنی دور سے سن لیا۔ جیسے حضرت خالد رضی اللہ عنہ نے زہر پیا اور ان کو کچھ نقصان نہیں پہنچا۔ جیسے دریائے نیل حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے خط سے جاری ہو گیا تھا۔ اولیا کی کرامتوں کی مثالیں بیشمار ہیں جب معتزلہ نے دلیل پکڑی ہے کہ اولیا کی کرامت باطل ہے۔ اس وجہ سے کہ انبیا کے معجزہ کے ساتھ التباس آجائیگا۔ کیونکہ وہ بھی عادت کے خلاف ہے۔ اور کرامت کا بھی یہی حال ہے۔ اس استدلال کو رد کرنے کی غرض سے مصنف نے کہا ہے۔ ویکون ذالك یعنی کرامت جو کہ خلاف عادت ہے اور اولیا سے ظاہر ہوتی ہے۔ یہی کرامت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ ہے۔ کیونکہ یہ شخص جو کہ ولی ہوا ہے۔ بوجہ کمال اطاعت نبی اور ایمان بالرسل وغیرہ سے ہوا ہے۔ گویا نبی کا معجزہ ہوا۔ کیونکہ نبی کے امتی سے واقع ہوا۔ تو بالاضافۃ الی النبی معجزہ ہے۔ اور بالنسبت الی الولی کرامت ہے معجزۃ للرسول الذی ظہرت ھذہ الکرامۃ لواحد من امۃ لانہ یظہر بہا انہ ولی ولن یکون ولیا الا وان یکون محقاً فی دیانتہ ودیانتہ الاقرار بالقلب واللسان

برسالة رسوله - ہر ایک کرامت ولی کی اس کے نبی کے معجزات میں شمار کی جاتی ہے۔ کیونکہ ولی کو کرامت بوجہ صدق نبی کے حاصل ہوتی ہے اس صدق کی بدولت کرامت واقع ہوتی ہے۔ جبکہ وہ ولی اپنے نبی کا اوامر و نواہی میں پورا تابعدار ہو۔ اگر صاحب کرامت اپنی جان کو اپنے نبی کا تابعدار نہ کہے تو وہ ولی نہ ہوگا۔ اور نہ اس سے کرامت ظاہر ہوگی

حاصل یہ ہے۔ کہ ہر امر جو عادت کے خلاف ہو۔ وہ نبی کی نسبت معجزہ ہوتا ہے۔ خواہ اس خارق عادت کا فاعل اور مباشر خود نبی ہو۔ یا اس کا کوئی اور امتی ہو۔ وہی امر بانسبت ولی کی کرامت ہے۔ کیونکہ صاحب کرامت دعوی نبوت سے خالی ہے۔ پس نبی کو اپنے نبی ہونے کا علم ضروری ہے اور وہ ارادتاً اور قصداً خارق عادت ظاہر کرے اور معجزات پر یقین کر کے ایمان لانا لازمی ہوتا ہے۔ ولی کا یہ حال نہیں ہوتا

وافضل البشر بعد نبینا ابو بکر الصدیق ثم عمر الفاروق ثم عثمان ذو النورین رضی اللہ تعالی عنہم ثم علی المرتضی رضی اللہ تعالی عنہ کل بنی نوع انسان کے بعد افضل ہمارے نبی کے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ ہیں۔ پھر حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ ہیں۔ پھر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ ہیں۔ پھر علی مرتضی رضی اللہ عنہ ہیں۔

بہتر یہ ہے۔ کہ مصنف بعد الانبیاء کہتے۔ مگر یہاں بعدیت زمانیہ ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے بعد اور کوئی نبی نہیں ہے۔ لہذا بعد الانبیاء کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔

بعد از عیسی کہنا بھی مصنف کو لازمی تھا۔ کیونکہ وہ بھی بعد از نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے موجود ہونگے۔ چونکہ وہ نبی ہیں۔ ان سے غیر نبی ہرگز افضل نہیں ہو سکتا۔ اس وجہ سے ان کا اخراج بھی لازمی تھا۔ اگر مراد یہ ہو کہ جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد پیدا ہوتا ہو اس سے افضل ہیں۔ اس

سے افضل ہیں اس وقت دیگر اصحاب پر فضیلت ثابت نہ ہوتی۔ کیونکہ بعض اصحاب عمر میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے بڑے تھے۔ اگر اس وقت کے موجودہ لوگوں پر فضیلت مراد ہو تو تابعین خارج ہو جائینگے۔ کیونکہ اس وقت یہ موجود نہ تھے۔ اگر جمیع بشر جو روئے زمین پر موجود ہوں۔ اس وقت عیسیٰ پر فضیلت لازم آتی ہے۔ اور یہ باطل ہے۔ الغرض مصنف کی عبارت پر بہت سے اعتراض ہیں۔ جو وارد ہوتے ہیں۔ لہٰذا عبارت محذوف ہے

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت اور معجزات کو بغیر کسی انکار و تردد کے قبول کیا۔ اس لیے انہیں صدیق کہا گیا۔

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے حق اور باطل کے درمیان فرق کیا اور خصومات میں حق بات کو ثابت کیا۔ لہٰذا انہیں فاروق کہا گیا۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو ذو النورین اس وجہ سے کہتے ہیں کیونکہ پہلے ان کا نکاح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لڑکی رقیہ کے ساتھ نکاح ہوا تھا پھر حضرت سرور عالم صلعم کی دوسری لڑکی ام کلثوم کے ساتھ نکاح ہوا۔ اور ان کے حق میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔ کہ اگر میری تیسری لڑکی بھی ہوتی اے عثمان وہ بھی تمہیں ہی دیتا۔

پھر حضرت علی رضی اللہ دیگر اصحاب رسول اللہ صلی اللہ سے برگزیدہ ہیں یہی ترتیب علمائے متقدمین سے مروی ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ اس ترتیب پر ضرور متقدمین کے پاس دلیل تھی۔ ورنہ ایسا حکم کس طرح کرتے۔ بعض متقدمین حضرت علی کو افضل جانتے ہیں۔ اور بعض دیگر عثمان رض کو اولیٰ جانتے ہیں اکثر سلف صالحین کا یہ اعتقاد تھا۔ کہ عثمان رض افضل ہیں۔ ہم نے دونوں کے دلائل معارض پائے۔ اور یہ بھی دیکھا کہ مسئلہ افضلیت پر کوئی عمل موقوف نہیں ہے۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ سکوت اور توقف کرنیمیں کوئی

واجب ترک نہیں ہوتا۔ مدت صالحین کا فضیلت عثمان پر اتفاق تھا
انہوں نے علامات اہل سنت سے قرار دیا ہے کہ وہ تفضیل شیخین کی کرتے ہیں
اور ختنین سے محبت رکھتے ہیں۔ شیخین سے مراد حضرت ابوبکر صدیق اور
حضرت عمر فاروق ہیں۔ ختنین سے مراد حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ ہیں
حق بات یہ ہے کہ اگر مراد افضل ہونے کی کثرت ثواب ہو کہ ختنین میں
سے ثواب کس کو زیادہ ملا ہے اس وقت سکوت اور توقف کیے
وجہ توقع ہے اگر افضل ہونے سے مراد وہ امور ہوں جنہیں کہ عقلمند فضائل
سمجھتے ہیں اس حالت میں سکوت اور توقف کرنے کی وجہ نہ ہوگی بلکہ جس میں
فضیلت کے امور بہت موجود ہوں وہ دوسرے پر افضل ہوگا۔

وخلافتہم علی هذا الترتیب۔ چاریار کی نیابت رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق اقامت دین اور اجرائے احکام میں اسی ترتیب سے تھی
غرض یہ ہے کہ پہلی خلافت حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی تھی۔ بعد ازاں
عمر فاروق رضی اللہ عنہ کی اور اس کے بعد حضرت عثمانؓ کی۔ پھر حضرت علی رضی اللہ کی تھی
اور شروع خلافت کا ایسا تھا کہ بعد از انتقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم کے اصحاب کرام بنی ساعدہ کے مکان عمومی میں جمع ہوئے تھے۔ بعد مشورہ
کے اور بعد تنازع کرنے کے یہ رائے قائم ہوئی کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ کو
خلیفہ مقرر کیا جائے۔ تمام صحابہ نے اس پر اتفاق کیا۔ حضرت علی رضی اللہ
عنہ نے بعد کچھ مدت کے تمام لوگوں کے سامنے بیعت حضرت ابوبکرؓ
کی کر لی تھی۔ اگر حضرت ابوبکر رضی اللہ کا حق خلافت نہ ہوتا تو حضرت علی
رضی اللہ عنہ ضرور ان سے جھگڑتے جیسے کہ حضرت معاویہؓ کے ساتھ جھگڑے
اگر استحقاق میں خلافت میں علی رضی اللہ عنہ کے پاس کوئی نص صریح ہوتی۔ تو
ضرور اصحاب کے سامنے آکر دلیل قائم کرتے اس سے بطلان قول شیعہ کا
ثابت ہے۔ اصحاب کرام کے حق میں یہ خیال نہیں کیا جا سکتا کہ انہوں

نے باطل پر اتفاق کیا۔ اور نص صریح کو انہوں نے ترک کر دیا ہے۔ یہ زعم
باطل اور فاسد ہے۔ نعوذ باللہ من ذالک [illegible]

پھر جب حضرت ابوبکر رضی اللہ اپنی زندگی سے ناامید ہوئے۔ تو عثمان
رضی اللہ کو بلا کر عہد نامہ لکھا۔ اور حضرت عمر رضی اللہ کو بعد اپنے خلیفہ مقرر کیا
عہد نامہ لکھوا کر اس پر اپنی مہر لگا دی۔ اور فرمایا۔ کہ جس کا نام اس عہد نامہ
میں ہے۔ اس کی بیعت کرو۔ پھر وہ عہد باہر لا کر سب لوگوں میں پڑھا گیا
سب نے عمر فاروق رضی اللہ کی بیعت کی۔ وہی عہد نامہ حضرت علی رضی اللہ عنہ
کے پاس لایا گیا۔ تو انہوں نے کہا۔ کہ جس شخص کا نام اس صحیفہ میں ہے اس
کی ہم نے بیعت کی ہے۔ اگرچہ وہ عمر فاروق ہو۔

الحاصل۔ کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت پر اتفاق
اور اجماع منعقد ہوا۔ پھر عمر فاروق جب شہید کیے گئے۔ تو انہوں نے
خلافت کو معاملہ چھ اصحاب کی رائے پر موقوف چھوڑا۔ جس کو یہ چھ اصحاب
خلیفہ مقرر کریں۔ وہ خلیفہ ہوگا۔ وہ چھ اصحاب یہ ہیں حضرت عثمان حضرت
علی عبد الرحمن بن عوف۔ طلحہ۔ زبیر۔ سعد بن ابی وقاص پھر پانچ صاحبوں
نے معاملہ خلافت کا عبد الرحمن بن عوف کے سپرد کیا۔ . . . . . .
وہ جو فیصلہ کریں اس پر سب راضی ہوں گے۔ پھر عبد الرحمن نے حضرت عثمان
کو اختیار کیا [illegible] حضرت عثمان کی بیعت کی [illegible]
[illegible] اصحاب نے [illegible] تابعدار ہو گئے
اور سب [illegible] کی نمازیں ادا کرتے تھے۔ تو خلافت کا
حضرت عثمان پر اجماع ہوا۔ پھر جب حضرت عثمان شہید ہو گئے۔ تو [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

علیؓ اور معاویہ کے درمیان جو تنازع پیش ہوا۔ اس میں وہ خلافت میں جھگڑا نہیں تھا۔ بلکہ وہ دیگر غلط اجتہادی کی وجہ سے تھا۔ اور یہ خلافت اہل سنت اور شیعہ کے درمیان مسئلہ خلافت میں ہے۔ ہر ایک فریق جو دعویٰ بعض کا کرتا ہے۔ وہ سوال وجواب بڑی کتابوں میں موجود ہیں۔

والخلافة ثلثون سنة ثم بعدها ملك وامارة۔ خلافت تیس برس تک ہو بعد ازاں سلطنت ہوگی خلافت نہ ہوگی۔ لقوله صلى الله عليه وسلم الخلافة ثلثون سنة ثم يصير بعدها ملكا عضوضا تیس برس تک خلافت ہوگی۔ بعد ازاں جبکہ مار نے والی سلطنت رہے گی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب دنیا سے ظاہری رحلت فرمائی۔ تو پورے تیس برس کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ نے رحلت کی۔ زمانہ خلافت کا حضرت معاویہ سے پہلے پورا ہوگیا۔ بنابریں آخری خلیفہ حضرت علیؓ ہیں۔

س۔ امت کے علما خلفائے عباسیہ کی خلافت پر متفق ہے اسی طرح بعض مروانیوں کی خلافت پر بھی متفق تھے۔ اب تیس برس پر کیونکر حصر ہو سکتا ہے۔

ج۔ خلافت سے مراد جو کہ حدیث میں مذکور ہے۔ وہ خلافت کاملہ ہے جس کے ساتھ مخالفت شرعی کسی طرح سے مخلوط نہ ہو۔ وہ تیس برس رہے گی اس کے بعد کبھی مطابق شریعت کے ہوگی اور کبھی کچھ مخالف اور کچھ موافق ہوگی۔ پھر اس مسئلہ پر جماع اہل السنۃ ہے۔ کہ امام مقرر کرنا لازم ہے البتہ اس میں خلاف ہے کہ امام اور بادشاہ کا مقرر کرنا خدا پر لازم ہے لوگوں پر مفروض ہے۔ اور اس کا ثبوت دلیل نقلی سے ہے۔ یا کہ دلیل شرعی سے ہے۔ حق بات یہ ہے کہ بادشاہ کا تقرر لوگوں پر دلیل نقلی اور سمعی سے لازم ہے۔ لقوله صلى الله عليه وسلم من مات ولم يعرف

امام زمانه فقد مات میتة الجاهلیة. جو شخص اپنے زمانے کے امام کو نہیں جانتا ہوا اور وہ مر جائے۔ وہ جاہلیت کی موت سے مریگا۔

امت محمدیہ نے بعد وفات رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے امام اور بادشاہ کے مقرر کرنے کو بڑا ضروری کام سمجھا۔ یہاں تک دفن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر مقدم کیا گیا۔ اسی طرح ہر ایک بادشاہ کے انتقال کے بعد بادشاہ مقرر کرنا ضروری امر جو سمجھا گیا تھا۔ جیسے کہ مصنف نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔ والمسلمون لابد لهم من امام یقوم بتنفیذ احکامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهیز جیوشهم واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطریق واقامة الجمع والاعیاد وقطع المنازعات الواقعة بین العباد وقبول الشهادات القائمة علی الحقوق. وتزویج الصغار والصغائر الذین لا اولیاء لهم وقسمة الغنائم مسلمانوں کے لیئے ایسے بادشاہ کی ضرورت ہے۔ جو ان کے اندر حدود اور احکام کو قائم کرے۔ سرحدوں کو مضبوط کرے فوج کو سامان پہنچائے لوگوں سے مال زکوٰۃ وصول کرے۔ جو لوگ ظالم اور غالب ہو گئے ہوں۔ ان کو درست کرے۔ راہزنوں اور چوروں کو سزا دے۔ عید اور جمعہ قائم کرے۔ لوگوں کے باہمی مقدمات کا فیصلہ کرے۔ صحیح شہادت کو قبول کرے۔ یتیموں کے نکاح پڑھائے۔ مال غنیمت کو تقسیم کرے اس طرح دیگر امور کا انتظام جو لوگ اسکو خود نہ کرسکیں۔

س۔ یہ کیوں جائز نہیں ہے۔ کہ ہر طرف میں جو شخص صاحب شوکت ہو وہی اپنے علاقہ والوں کے امور ضروری کا فیصلہ کرے۔ ایسے بادشاہ کی کیوں ضرورت ہو۔ جو کہ تمام لوگوں پر قدرت رکھے۔

ج۔ خاص بادشاہ جو کہ تمام لوگوں پر قادر اور غالب ہو۔ اس کی اس

درجہ سے ضرورت ہے کہ اس صورت کے سوا باقی جو وزیر و قاضی عظیم ہوا ہوتا

ہے جیسے ہم اسکو اپنے زمانہ میں دیکھتے ہیں۔

س۔ ایسے آدمی پر اکتفا کرنی چاہیئے جو سیاست [illegible]

وہی تمام انتظام کرے بادشاہ کی کیا ضرورت ہے جیسے کہ ترک میں یہی دستور

قائم رہا ہے۔

ج۔ بیشک بعض دنیاوی امور منتظم ہو جائینگے لیکن امور دینی کامل منتظم

نہیں ہو سکتے۔ اور اقامت سلطان سے مقصود اہم امور دین کا انتظام ہی

س۔ جب زمانہ خلافت تیس برس ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا۔

کہ تیس برس کے بعد امام جو خلیفہ سمجھا جائے کوئی نہ ہوگا۔ اب مدت مذکور

کے بعد جو مریگا وہ مردار مریگا کیونکہ جب امام اور بادشاہ شرعی کوئی نہیں

ہے۔ اس کو بادشاہ کون کہہ سکتا ہے جب بغیر بادشاہ کے مرے [illegible] وہ مردار

مرتا ہے۔ اس بنا پر سب امت گنہگار ہوگی۔

ج۔ مراد خلافت سے خلافت کاملہ ہے چنانچہ اس کی تفصیل گذر چکی

ہے یہ بھی جواب ہو سکتا ہے کہ وہ امامت کا باقی ہے [illegible] وہ خلافت کہ

ختم ہو چکی ہے کیونکہ خلافت خاص ہے اور امامت عام ہے۔ مثلاً اس کی

[illegible] امام کی [illegible] یہ اصطلاح [illegible]

[illegible]

[illegible]

لہذا حدیث کے جواب میں چونکہ امامت کو عام کہتے ہیں اس [illegible]

یہ اصطلاح کہیں پائی گئی۔

شرح۔ امام کا مقرر کرنا خلفا [illegible]

[illegible] امام [illegible]

نہیں رہی تھی۔ لیکن [illegible]

پیر مؤاخذہ نہیں ہوتا۔

ثم ینبغی ان یکون الامام ظاهرًا جو شخص بادشاہ اور امام مقرر کیا جائے وہ ظاہر ہو پوشیدہ نہ رہے تاکہ لوگ اس کی طرف رجوع کریں۔ وہ لوگوں کے درمیان صلح کرے تاکہ بادشاہ مقرر کرنے کی جو غرض ہے۔ وہ حاصل ہو جائے۔ بادشاہ ڈر کے مارے پوشیدہ نہ بیٹھے۔ ولا منتظرًا لعدم وجہ امام کا ظاہر موجود ہونا ضروری ہے۔ یہ نہیں کہ اسکا انتظار کیا جائے کہ وہ آخر زمان میں جبکہ شر اور فساد کے مادے ختم ہو جائیں۔ ظالموں اور معاندوں کا اخیر ہو جائے۔ اس وقت امام حق کا وجود ہوگا جیسے کہ شیعہ کہتے ہیں۔ اہل امامیہ کا مذہب ہے کہ امام حق حضرت علیؓ تھے۔ پھر ان کے فرزند حسنؓ پھر حسینؓ پھر زین العابدینؒ پھر محمد باقرؒ پھر جعفر صادقؒ پھر موسیٰ کاظمؒ پھر علی رضا۔ پھر محمد تقی پھر علی النقی۔ پھر الحسن العسکری۔ پھر محمد ابو القاسم المہدی جن کا انتظار کیا جاتا ہے۔ اور وہ اپنے دشمنوں سے پوشیدہ ہو گیا ہے۔ وہ عنقریب ظاہر ہوگا دنیا کو عدل اور انصاف سے بھر دیگا جیسے کہ دنیا ظلم اور جور سے ظالموں نے بھری ہے۔ اور اتنی عمر کا ہونا محال امر نہیں ہے جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے اتنی عمر حضرت عیسیٰ اور خضر علیہما السلام کو دی ہے یہ اعتقاد شیعہ کا باطل ہے۔ اس وجہ سے کہ امام جب دشمنوں کے خوف سے پوشیدہ ہو جائے اسکا ہونا نہ ہونا دونوں برابر ہیں۔ جو کچھ بادشاہ کے تقرر سے غرض ہوتی ہے وہ حاصل نہیں ہو سکتی۔ پھر اس کا ہونا اور نہ ہونا دونوں برابر ہیں۔ بادشاہ کا دشمنوں کے خوف کے مارے ایسا پوشیدہ ہو جانا۔ کہ فقط اس کا نام ہو باقی اور کوئی نشان نہ ہو۔ یہ بالکل باطل امر ہے۔ کیونکہ غرض اور مقصود تقرر بادشاہ کے خلاف ہے۔

ہاں اتنا ہو سکتا ہے۔ کہ دشمن کے خوف سے وہ دعویٰ امامت کا نہ کرے جیسے امام باطن کے آباؤ اجداد امام الوقت تھے۔ امامت کا دعویٰ نہیں کرتے

تھے۔ اُن میں سے کوئی بھی مخفی نہیں تھا۔ سب کے سب ظاہر تھے۔ شیعہ کا یہ کہنا کہ جب ظلم وغیرہ ختم ہو جائے گا۔ تب ظہور فرمائینگے۔ غلط ہے۔ اس وجہ سے کہ حالت ظلم میں امام حق کی ضرورت ہے۔ تاکہ ظلم کو محو اور نابود کرے اور جب مادہ ظلم کا ختم ہو جائیگا۔ پھر امام حق کی ویسی ضرورت نہ ہوگی حالت ضرورت میں لوگ اس کے جلد تابعدار ہو جائینگے۔

ویکون من قریش ولا یجوز من غیرھم ولا یختص ببنی ھاشم واولاد علیؓ۔ امام قوم قریش سے ہوگا۔ دوسری قوم کا درست نہیں ہے۔ اولاد علی اور بنی ہاشم کا ہونا ضروری نہیں۔ البتہ امام کا قریشی ہونا ضروری ہے۔ لقولہ علیہ السلام الائمۃ من قریش۔ یہ حدیث شریف اگرچہ خبر واحد ہے۔ لیکن جبکہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے انصار کے مقابلے میں اس سے استدلال قائم کیا۔ اس حدیث کو سب نے تسلیم کیا۔ اس تقدیر پر یہ حدیث مجمع علیہ ہوگی۔ بوجہ اجماع اصحاب کے بلا ریب لازم العمل ہوئی۔ درجہ ظنی سے خارج ہو گئی۔ اس حدیث میں کسی کا خلاف نہیں ہے۔ سوا معتزلہ اور خوارج کے۔ ان دو فریق کا اس میں خلاف ہے۔ اور اس میں امام کا قریشی ہونا فرمایا گیا ہے۔ ہاشمی یا علوی ہونا شرط نہیں ہے جیسے کہ دلائل سے ثابت ہو چکا ہے۔ کہ خلافت ثلاثہ ابوبکرؓ عمرؓ عثمانؓ کی حق تھی۔ باوجود اس کے یہ تینوں اصحاب ہاشمی نہیں تھے قریشی ضرور تھے۔ کیونکہ قریش نضر کی اولاد کا نام ہے۔ اور ہاشم عبدالمطلب کا باپ تھا۔ چونکہ یہ عبدالمطلب دادا تھا۔ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا۔

شجرہ آپ کا یہ ہے۔ محمد بن عبداللہ بن عبدالمطلب بن ہاشم بن عبد مناف بن قصی بن کلاب بن مرہ بن کعب بن لوی بن غالب بن فہر بن مالک بن نضر بن کنانہ بن خزیمہ بن مدرکہ بن الیاس بن مضر بن نزار بن معد

بن عدنان یہ شجرہ محمد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا ہے۔ جو کہ عدنان پر ختم ہوا۔ اور عبد اللہ سے اس کی ابتدا ہے۔ اہل علی اور اہل عباس دونوں بنی ہاشم میں داخل ہیں۔ کیونکہ ابو طالب اور عباس دونوں عبد المطلب کے بیٹے تھے۔ حضرت ابو بکرؓ قریشی ہیں۔ کیونکہ اُن کا شجرہ یہ ہے۔

ابو بکر بن قحافہ بن عثمان بن عامر بن عمرو بن تیم بن مرہ بن کعب بن لؤی یہ شجرہ مرہ اور لؤی پر شجرہ مبارک محمدیہ کے ساتھ جا ملتا ہے۔ جیسے کہ یہ ظاہر ہے کہ حضرت عمر فاروق قریشی ہیں۔ شجرہ حضرت عمر فاروقؓ کا یہ ہے۔

عمر بن الخطاب بن نفیل بن عبد العزیٰ بن رباح بن عبد اللہ بن قرط بن زراح بن عدی بن کعب۔ یہ شجرہ بھی کعب پر شجرہ مبارک محمدیہ سے جا ملا ہے۔ اسی طرح حضرت عثمانؓ بھی قریشی ہیں۔ عثمان رضی اللہ عنہ کا شجرہ یہ ہے۔

عثمان بن عفان بن ابی العاص بن امیہ بن عبد الشمس بن عبد مناف یہ شجرہ بھی شجرہ مبارک محمدیہ سے عبد مناف پر جا ملا۔ الغرض ہر ایک صاحب کا حال مذکورہ شجرات سے واضح ہے۔

ولا یشترط ان یکون الامام معصوماً۔ امام کے لیے معصوم ہونا شرط نہیں ہے۔ جیسے کہ یہ گذر چکا کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ امام حق تھے۔ اور ان کی عصمت دلیل قطعی سے ثابت نہیں ہوئی۔ عصمت کا شرط لگانا دلیل کا خواہاں ہے۔ اور عدم الاشتراط دلیل کا خواہاں نہیں ہے۔ کیونکہ ہر شے کا عدم اصل ہے۔ اور شے کا وجود محتاج دلیل کا ہوا کرتا ہے۔ عدم اشتراط میں وجود اشتراط کی دلیل کو نہ پانا کافی ہے۔

معصوم کرتی ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ لا ینال عہدی الظالمین۔ غیر معصوم ظالم ہے۔ پس میرے خدا کے عہد کو جو کہ امامت ہے وہ ہرگز نہیں پا سکتا۔

جواب۔ ہم غیر معصوم کو ظالم نہیں قرار دیتے۔ بلکہ ظالم وہ شخص ہے جو

ایسے گناہ کا مرتکب ہو جس سے اس کی عدالت ساقط ہو جائے۔ اور وہ اُس سے توبہ نہ کرے۔ اصلاح کی طرف رجوع نہ کرے۔ غیر معصوم کو ہم ظالم مطابق اس مذکور کے تسلیم نہیں کر سکتے عصمت کی معنی یہ ہے۔ کہ خداوند تعالیٰ اپنے بندے کو گناہ کی طاقت نہ دے۔ باوجود اس کے وہ قادر اور اپنے افعال میں مختار ہو۔ لیکن گناہ سے محفوظ ہو۔ یہ مفہوم بعینہم علما کے اقوال کا ہے جو کہتے ہیں۔ کہ عصمت اللہ تعالیٰ کا لطف ہے۔ جو بندہ کو نیکی کی طرف برانگیختہ کرتا ہے۔ اور افعال مذمومہ سے اس کو بند کرتا ہے۔ باوجود اسکے کہ بندہ اپنے افعال کا خود مختار ہوتا ہے۔ خود مختاری اس کو اس غرض سے دی گئی ہے تاکہ آزمائش الٰہی پوری ہو جائے۔

شیخ ماتریدی ابو منصور نے کہا ہے۔ کہ اگر کوئی شخص معصوم ہو جائے تو اس سے ابتلاء الٰہی مرتفع نہیں ہوتی۔ اس سے اس شخص کے قول کا فساد اور بطلان معلوم ہوا جو کہتا ہے کہ عصمت نفس میں ایک خاصیت ہے۔ یا بدن میں ایک خاصہ ہے اس کی وجہ سے انسان گناہ سے بچتا ہے۔ اگر گناہ کا صدور منع ہوتا۔ تو معصوم ترک گناہ پر کیوں مکلف ہوتا۔ اور گناہ سے پرہیز کرنے کی وجہ اس کو ثواب کیوں ملتا۔

ولا ان یکون افضل من اهل زمانه یہ بھی ضروری نہیں کہ امام اپنے زمانہ والوں سے بہتر ہو۔ کیونکہ فضیلت میں اہل زمانہ کے ساتھ مساوی بلکہ اپنے ہمعصروں سے کم درجے والا شخص بسا اوقات فرائض امامت کے مکمل طور پر ادا کرتا ہے۔ مفاسد وغیرہ کو ایسے دفع کرتا ہے۔ کہ اس سے بہتر اس پر ہرگز قادر نہیں ہو سکتا۔ یہی غرض بادشاہ کے مقرر کرنے سے ہوتی ہے۔ کہ وہ مفاسد اور شرارتوں کو دفع کرے اسوجہ سے حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے امام مقرر نہ کیا۔ اور امامت کے مسئلہ کو مجلس شوریٰ کی رائے پر موقوف چھوڑ دیا۔ اگرچہ بعض ان میں

بعض افضل تھے۔ لیکن افضل کو ترجیح نہیں دی گئی۔ تاکہ فساد برپا نہ ہو
اصحاب شوریٰ چھ اصحاب تھے۔ جنکا ذکر پہلے ہو چکا۔
س۔ امامت کو چھ اصحاب کے درمیان کس طرح چھوڑ گئے۔ حالانکہ
ایک زمانہ میں دو بادشاہ کا اکٹھا مقرر کرنا ممنوع ہے۔
ج۔ دو بادشاہ کا ایک وقت میں مقرر کرنا منع ہے۔ اس وجہ سے
کہ ہر ایک کا حکم دوسرے کے خلاف ہوگا۔ اس تقدیر پر ایک کی طاعت بھی
ممکن نہ ہوگی۔ اور شوریٰ میں چھ اصحاب بمنزلہ ایک کے تھے۔ یہاں احکام
متضاد صادر نہیں ہوتے تھے۔ بلکہ بالاتفاق ایک حکم صادر فرمایا کرتے تھے
وہ اصحاب متعدد بمنزلہ واحد شخص کے ہوئے۔
ویشترط ان یکون من اھل الولایۃ المطلقۃ الکاملہ بادشاہ
میں یہ شرط ہے کہ ایسا شخص ہو جس کا حکم غیر کی اجازت پر موقوف نہ ہو جیسے
بچے کا فعل اس کے ولی پر موقوف ہوتا ہے۔ جیسے غلام کا فعل مولیٰ کی اجازت
پر موقوف ہوتا ہے۔ مسلمان ہو۔ آزاد ہو۔ بالغ ہو۔ عاقل ہو۔ کافر بادشاہ
نہیں بن سکتا۔ مَا جَعَلَ اللّٰہُ لِلْکَافِرِیْنَ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ سَبِیْلًا۔ غلام اپنے
مولیٰ کی خدمت میں مشغول رہتا ہے نیز لوگوں کی نظروں میں حقیر ہوتا ہے
عورت بھی حاکم نہیں ہو سکتی۔ اس وجہ کہ وہ ناقص العقل اور ناقص الدین ہے
نابالغ بچہ اور بے عقل شخص لوگوں کے امور کا انتظام نہیں کر سکتے۔ کیونکہ
دونوں عاجز ہیں سائیسا قادرًا علٰے تنفیذ الاحکام وحفظ حدود
الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم۔ بادشاہ امور انتظامیہ کا
ماہر ہو۔ عالم ہو اور شجاع ہو اپنے زور سے مسلمانوں کے مصالح کا انتظام کر
سکے امور سلطنت میں کافی ہو۔ احکام شرعی کے اجرا پر پورا قادر ہو دارالاسلام
کے حدود کی حفاظت کر سکتا ہو۔ ظالم سے مظلوم کا انتقام لے سکتا ہو۔ اگر
ان امور کو بجا نہ لا سکتا ہو۔ تو وہ عاجز ہے ایسے عاجز کو امام نہیں بنانا چاہیئے۔

کیونکہ بادشاہ مقرر کرنے کی غرض سے منافی واقع ہوتا ہے

ولا ینعزل الامام بالفسق والجور۔ اگر بادشاہ ظالم اور فاسق ہوجائے۔ وہ معزول نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ سلف صالحین کے زمانہ میں ان کے بادشاہ ظالم اور فاسق تھے۔ لیکن سلف نے ان کی امامت کو تسلیم کیا۔ اور ان کی اجازت سے جمعہ و عیدین پڑھتے رہے۔ اپنے بادشاہوں کا خلاف نہیں کیا۔ انکے خلاف کسی قسم کی آواز نہیں اٹھائی۔ اسی وجہ سے کہ امام وقت میں ابتداء عصمت شرط نہیں ہے۔ انتہاء بطریق اولی شرط نہیں ہے۔ امام کا نہ پہلے معصوم ہونا شرط ہے اور نہ آخیر میں یہ شرط ہے جب یہ شرط نہ ہوئی۔ تو ضرور امام بوجہ فسق اور ظلم کے معزول نہیں ہو سکتا۔

امام شافعی رحمۃ اللہ کہتے ہیں کہ امام بوجہ فسق کے معزول ہو جائیگا۔ اسی طرح ہر امیر اور ہر قاضی کا یہی حکم ہے۔ اصل مسئلہ کا یہ ہے کہ شافعی رحمۃ اللہ کے نزدیک فاسق قابل ولایت نہیں ہے۔ کیونکہ اپنی جان کو گناہ سے محفوظ نہیں رکھتا تو غیر کو کس طرح بچائیگا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کے نزدیک وہ صاحب ولایت ہے۔ اگرچہ خود فاسق ہے۔ اپنی صغیرہ بیٹی کا نکاح پڑھا سکتا ہے۔ شافعیوں کی کتابوں میں یہ لکھا ہوا ہے۔ کہ قاضی بوجہ فسق کے معزول ہو جاتا ہے۔ بادشاہ بوجہ فسق کے معزول نہیں ہوتا۔ کیونکہ ایک کو معزول کر کے دوسرے کو قائم کرنے میں فتنہ قائم ہوتا ہے۔ کیونکہ جس کو معزول کرتے ہیں۔ اس کو شوکت ہوتی ہے۔ اسکے حامی ہوتے ہیں۔ بخلاف قاضی کے کہ اس کے قائم کرنے میں فتنہ قائم نہیں ہوتا۔ روایت نادرہ میں ہے۔ کہ قاضی فاسق کی قضا جائز نہیں ہے۔ بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اگر قاضی مقرر کرتے وقت فاسق تھا۔ تو وہ بوجہ فسق کے معزول نہیں ہوتا۔ اگر پہلے فاسق نہیں تھا۔ بعد کو فاسق ہوگیا ہے تو وہ معزول نہیں کیا جائیگا۔ کیونکہ مقرر کرنے والے نے قاضی کو بوجہ

عدالت اور تقوی کے قاضی کیا تھا۔ جب اس میں وہ صفت مفقود ہے تو وہ قاضی کیسے رہیگا۔ فتاوی قاضیخان میں ہے۔ اگر قاضی نے رشوت لے کر حکم کیا۔ تو جس مقدمہ کے بارہ میں اس نے رشوت لی ہے۔ اس مسئلہ میں اسکا حکم درست نہوگا۔ اگر قاضی رشوت دے کر قاضی بنا ہو۔ اس صورت میں نہ تو قاضی قاضی ہے اور نہ اسکا کوئی حکم نافذ ہوگا۔

وتجوز الصلوٰۃ خلف کل بار و فاجر۔ ہر ایک مسلمان کے پیچھے نماز درست ہے۔ خواہ وہ نیک ہو یا فاسق دونوں کے پیچھے نماز درست ہے۔ لقولہ علیہ السلام صلوا خلف کل بر و فاجر۔ کیونکہ امت محمدی کے علماء فاسقوں اور بدعتیوں کے پیچھے اقتدا کیا کرتے تھے۔ اسکے جواز میں کسی نے انکار نہیں کیا۔ وہ جو بعض سلف صالحین سے منع کی روائت کی جاتی ہے۔ اس سے مراد کراہیت ہے۔ سلف صالحین بدعتیوں کے پیچھے اقتدا مکروہ جانتے تھے۔ بدعتی اور فاسق کے پیچھے اقتدا کرنی اس کے مکروہ ہونے میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے۔ یہ اس وقت کہ فسق اور بدعت حد کفر کو پہنچا نہو۔ اگر حد کفر کو پہنچا ہو۔ تو اقتدا فاسق اور بدعتی کے پیچھے باطل ہے۔

معتزلہ اگرچہ فاسق کو مومن نہیں جانتے۔ لیکن اقتدا اس کے پیچھے درست کہتے ہیں۔ اسوجہ سے کہ امامت کی شرط کفر کا نہ ہونا ہے۔ امام کافر نہ ہو۔ اگرچہ ایمان جس کو تصدیق اور اقرار اور اعمال سے تعبیر کرتے ہیں۔ اگرچہ اس طرح ایمان نہو لیکن کفر کا نہ ہونا ضروری ہے۔ خواہ ایمان ہو یا نہ ہو۔

ویصلی علی کل بر و فاجر۔ ہر ایک مسلمان کا جنازہ پڑھا جائے بشرطیکہ ایماندار مرے۔ لقولہ علیہ السلام لا تدعوا الصلوٰۃ علی من مات من اھل القبلۃ ہر ایک اہل قبلہ پر نماز جنازہ پڑھنا چاہیئے۔

س۔ نماز جنازہ وغیرہ کے مسائل یہ سب فقہ کے مسائل ہیں ان کو علم کلام میں کیوں درج کیا گیا ہے۔ اگر یہ تاویل کی جائے کہ اعتقاد کرنا

ان کی حقیقت کا مسائل کلام سے ہے. تو اس بنا پر جمیع مسائل فقہ کے علم کلام کے مسائل ہو سکتے ہیں۔

ج۔ جب مصنف علم کلام کے ضروری مقاصد سے فارغ ہوا۔ وہ مباحث اور وہ مقاصد جو کہ مقاصد ذاتیہ جو اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات اور افعال اور قیامت اور نبوت اور امامت کے متعلق ہیں۔ اور وہ احکام اہل اسلام کے طریق کے مطابق اور اہل سنت والجماعت کے موافق تھے اب مصنف نے ارادہ کیا۔ کہ کچھ تھوڑے سے ایسے مسائل بیان کرے۔ کہ ان کی وجہ سے اہل سنت والجماعت کی جدائی اور غیر اقوام سے امتیاز آجائے۔ اُن مسائل میں معتزلہ. شیعہ۔ فلاسفہ۔ ملاحدہ کا اختلاف ہے خواہ وہ مسائل علم فقہ ہوں یا کلام کے یا کسی اور علم کے ہوں۔ الغرض مصنف نے تھوڑے سے ایسے مسائل ذکر کیئے ہیں۔ جن میں مخالفین کا اختلاف تھا۔ اہل سنت کے امتیاز کے لیئے وہ بیان کیئے گئے۔ وہ مسائل خواہ کسی علم کے ہوں۔

ویکف عن ذکر الصحابۃ الا بخیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کا ذکر خیر کے سوا دوسری طرح نہ کیا جائے۔ کیونکہ حدیث صحیح میں اصحاب کے فضائل اور مناقب مذکور ہیں۔ یہ بھی حدیث صحیح میں وارد ہے۔ کہ اصحاب کرام کو کوئی شخص برا نہ کہے لقولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام لا تسبوا اصحابی فلو ان احد کم انفق مثل احد ذھبا ما بلغ مد احد ھم ولا نصیفہ۔ میرے اصحاب کو گالی مت دو۔ اگر تم میں سے کوئی شخص مثل احد پہاڑ کے سونا خرچ کرے تو ان کے ایک مد کے ساتھ ثواب میں برابر نہ ہو سکے گا۔ اور نہ ان کے آدھے مد کے برابر ہو سکیگا دوسری حدیث شریف یہ ہے۔ اکرموا اصحابی فانھم خیارکم میرے اصحاب کی عزت کرو کیونکہ وہ تمہارے بہترین ہیں لوگ۔ تیسری حدیث شریف یہ ہے

اللہ اللہ فی اصحابی لا تتخذوھم غرضا من بعدی فمن احبھم فبحبی احبھم ومن ابغضھم فببغضی ابغضھم ومن اذاھم فقد آذانی ومن اذانی فقد اذی اللہ ومن اذی اللہ تعالیٰ فیوشک ان یاخذہ میرے اصحاب کی نسبت خداوند تعالیٰ کی نافرمانی سے پرہیز کرو میرے بعد ان کو نشانہ مت بناؤ۔ پس جو شخص ان سے محبت کرے۔ اس نے میری وجہ سے ان کے ساتھ محبت کی۔ اور جو ان سے بغض کرے اُس نے میرے بغض کیوجہ سے ان سے بغض کیا۔ جس نے ان کو تکلیف دی اس نے مجھ کو تکلیف دی۔ اور جس نے مجھ کو تکلیف دی اس نے اللہ کو تکلیف دی اور جو اللہ کو تکلیف دے عنقریب اللہ اس کو پکڑیگا۔

حضرت ابو بکر صدیقؓ۔ حضرت عمر فاروقؓ۔ حضرت عثمان ذوالنورینؓ حضرت علی المرتضیٰؓ۔ حسنؓ۔ حسینؓ وغیرہم کے فضائل اور مناقب میں صحیح احادیث وارد ہیں۔ اور اصحاب عظام کے درمیان جو جنگ واقع ہوئے ہیں اس کے لئے تاویل صحیح ہیں۔ لہذا وہ معذور تھے۔ ان کو جو شخص ان کو گالی دیگا یا طعنہ کریگا۔ اگر وہ گالی اور طعن نص قرآنی کے صریحًا خلاف ہو تب تو گالی اور طعن کفر ہے۔ اور نص قرآنی کے صریحًا برخلاف نہ ہو۔ تو یہ بدعت میں شمار ہے۔ جیسے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی عفت آیات قرآنیہ سے ثابت ہے۔ اس پر اصرار کرنا جبکہ نص کے ظاہرًا خلاف ہے۔ اس لیئے کفر ہے۔ الغرض صلحا متقدمین سے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر لعن کرنا مروی نہیں ہے۔ اگر وہ باغی تسلیم کیا جائے تو بھی لعن کا محل نہیں ہیں۔ البتہ یزید بن معاویہ پر لعن کرنے میں اختلاف ہے۔ خلاصہ یہی ہے۔ کہ یزید پر لعنت کرنی نہیں چاہیئے۔ اور حجاج بن یوسف پر بھی لعن کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پڑھنے والوں پر لعنت کرنے سے منع فرمایا ہے۔ اور جو لوگ اہل قبلہ ہیں۔ اُن پر لعنت کرنی منع ہے۔ اور جو نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے بذات خود

بعض اہل قبلہ پر لعنت فرمائی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کا حال جانتے تھے۔ دیگر افراد انسان کو وہ رتبہ حاصل نہیں ہے بعض لوگ یزید پر لعنت کرنا جائز جانتے ہیں۔ اس وجہ سے کہ یزید نے جب امام حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قتل کا حکم دیا۔ وہ اس فعل سے کافر ہوا۔ کافر پر لعنت کرنا جائز ہے۔ علماء نے اتفاق کیا ہے کہ جس نے امام حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو قتل کیا ہے۔ یا اس کے قتل کا حکم دیا ہے یا اس کے قتل پر راضی ہوا ہے۔ ایسے شخص پر لعنت کرنا جائز ہے۔

حق یہ ہے کہ یزید کا امام حسینؓ کے قتل پر خوش ہونا بالتواتر ثابت ہے اگرچہ ہر ایک روایت مطابق قاعدہ تواتر کے نہیں ہے لیکن مجموعہ روایات درجہ اعاد کو پہنچتی ہیں۔ اور یزید نے اہل بیت کی کمال توہین اور تحقیر کی ہے اس لحاظ سے یزید اور اس کے اعوان کے ایمان میں شک ہے اگرچہ بعض لوگ شک اور توقف ہم نہیں کرتے۔

ونشہد بالجنۃ للعشرۃ الذین بشرھم النبی صلی اللہ علیہ وسلم وہ دس اشخاص جنکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنت کی بشارت دی ہے۔ ان کے جنتی ہونے کی ہم شہادت دیتے ہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ابوبکرؓ جنتی ہے۔ عمرؓ جنتی ہے۔ عثمانؓ جنتی ہے۔ علیؓ جنتی ہے طلحہؓ جنتی ہے۔ زبیرؓ جنتی ہے۔ عبدالرحمٰن بن عوفؓ جنتی ہے۔ سعدؓ بن ابی وقاص جنتی ہے۔ سعیدؓ بن زید جنتی ہے۔ ابوعبیدہ بن الجراح جنتی ہے۔ ان اصحاب کو عشرہ مبشرہ کہتے ہیں۔

اسی طرح ہم شہادت دیتے ہیں۔ کہ فاطمہؓ جنتی ہے امام حسنؓ جنتی ہے امام حسینؓ جنتی ہے۔ اس وجہ سے کہ صحیح حدیث شریف میں وارد ہوا ہے کہ فاطمہ جنتی عورتوں کی سردار ہے۔ اور امام حسنؓ وحسینؓ جنتی جوانوں کے سردار ہونگے۔ ان فاطمۃ سیدۃ نساء اھل الجنۃ وان الحسن و

والحسین سیدا شباب اہل الجنۃ باقی اصحاب کا ذکر بھی خیر کے ساتھ
چاہیئے۔ ان کے بارے وہ امید ہے جو کہ دیگر مومنین کے لیئے ہرگز حاصل نہیں
ہوسکتی ان کا درجہ اہل ایمان سے اعلی ہے۔ ولا نشہد بالجنۃ والنار
لاحد بعینہ ہم سوا مذکورین کے کسی کے لیئے بالتعیین جنتی اور دوزخی
ہونے کی شہادت نہیں دے سکتے۔ بلکہ یہ شہادت دے سکتے ہیں کہ سب
مومن اہل جنت ہیں اور سب کافر اہل نار ہیں۔

ونری المسح علی الخفین فی السفر والحضر موزوں پر مسح کرنا حالت
اقامت اور سفر دونوں میں ہم جائز جانتے ہیں موزوں پر مسح اگرچہ کتاب
اللہ پر زیادتی ہے لیکن یہ حدیث مشہور سے ثابت ہے۔ حضرت علی رضی
اللہ عنہ سے مسح کی بابت دریافت کیا گیا تھا تو انہوں نے فرمایا کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے مسافر کے لیئے تین دن تین رات اور مقیم کے لیئے ایک
دن ایک رات مقرر فرمائی ہے۔ سئل عن علی بن ابی طالب عن المسح
علی الخفین فقال جعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثلاثۃ ایام
ولیالیہا للمسافر ویوما ولیلۃ للمقیم۔ حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ سے
بھی مروی ہے کہ مسافر کے لیئے تین دن اور تین رات مسح کرنا جائز ہے
اور مقیم کے لیئے ایک دن اور ایک رات کی اجازت ہے۔ روی ابوبکر
صدیق رضی اللہ تعالی عنہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال
رخص للمسافر ثلاثۃ ایام ولیالیھن وللمقیم یوما ولیلۃ اذا تطہر
فلبس خفیہ ان یمسح علیہما حکم مذکورہ اس وقت ہے جبکہ وضو کر کے
پہنے ہوں۔ حسن بصری فرماتے ہیں کہ میں نے ستر صحابہ سے ملاقات کی جو
سب موزوں پر مسح جائز سمجھتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ نے
فرمایا ہے کہ میں نے مسح کے جواز کا حکم تب کیا۔ جبکہ مسح کا جواز میرے پاس
میرے پاس روز روشن کی طرح ثابت ہوا تھا اس کا منکر گمراہ ہے۔ اور جو شخص

مسح کو جائز نہیں سمجھتا اسکے کفر کا مجھ کو خوف ہے۔ کیونکہ احادیث مسح کے جواز میں حد تواتر کو پہنچی ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ جو مسح کو جائز نہیں جانتے وہ بدعتی ہیں۔ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے اہل سنت والجماعت کی بابت سوال ہوا تو انہوں نے فرمایا اہل سنت وہ ہیں جو کہ شیخین ابوبکرؓ اور عمرؓ سے محبت رکھے۔ حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ پر کسی قسم کا طعن نہ کرے۔ اور مسح موزین کا جائز سمجھے۔

ولا نحرم نبیذ التمر نبیذ کی تعریف یہ ہے کہ مٹی کے برتن میں پانی ڈال کر اس میں خرما خشک یا انگور خشک ڈال دیا جائے پھر ایک دو روز کے بعد اس کو بلا کر صاف کیا جائے۔ پھر اس کو بجائے شربت کے پیا کرتے ہیں۔ البتہ نبیذ میں تیزی ضرور ہوتی ہے۔ جیسے کہ بتوں کی شراب میں ہوتی ہے۔ ابتدائے اسلام میں اس کو منع فرمایا گیا تھا اسوجہ سے کہ اس کو مٹی کے برتن میں تیار کرتے تھے۔ اور وہ مٹی کے برتن شراب کے لیے مخصوص تھے اور شراب کی حرمت نازل ہو چکی تھی اس کے تیار کرنے کے برتن بھی ممنوع ہو چکے تھے۔ بعد نبیذ اور اسکے پینے کا استعمال جائز کیا گیا نہی منسوخ ہو گئی جو اہل سنت ہیں وہ نبیذ کو حلال جانتے ہیں۔ روافض اسکو حرام سمجھتے ہیں۔ اہل سنت کے نزدیک جب مسکر ہو جاتے تو اس کا قلیل اور کثیر سب حرام ہے۔

لا یبلغ الولی درجۃ الانبیاء کوئی ولی کبھی نبی کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا۔ کیونکہ انبیاء علیہم السلام معصوم اور مامون ہیں۔ ان کو اپنے یقین ہے ان کو خاتمہ کا خوف ہرگز نہیں ہے۔ وہ وحی الٰہی سے مکرم اور معزز ہیں۔ وہ خداوند تعالیٰ کے فرشتوں سے ملاقات کرتے رہتے ہیں خدا کے احکام پہنچانے پر مقرر ہیں۔ لوگوں کو ہدایت کرتے رہتے ہیں۔ اور وہ

جمیع اوصاف اولیا کے ساتھ متصف ہوتے ہیں۔ اور جو بعض کرامیہ اولیا کی فضیلت انبیا پر کرتے ہیں وہ کفر ہے۔ ہاں کبھی تردد پیدا ہوتا ہے۔ کہ مرتبہ نبوت کا افضل ہے۔ یا درجہ ولایت کا افضل ہے۔ بعد یقین راسخ کے یہ معلوم ہوتا ہے۔ کہ ہر نبی ولایت اور نبوت دونوں کے ساتھ متصف ہوتا ہے۔ اور یہ بھی یقینی امر ہے۔ کہ ولی و نبی اس ولی سے افضل ہے۔ جو کہ نبی نہ ہو خالی ولی ہو اس کی تفصیل پہلے گذر چکی ہے۔

لا یصل العبد مادام عاقلاً بالغاً الی حیث یسقط عنہ الامر والنہی۔ جب تک آدمی عاقل بالغ ہو اس سے تکلیف شرعی فرائض صلوٰۃ وغیرہ کی ساقط نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ دربارہ لزوم تکلیف کے خطاب عام وارد ہے۔ اس میں سے کسی کی تخصیص نہیں ہو سکتی۔ اور اسی پر جمیع مجتہدین کا اجماع ہے۔ بعض وہ لوگ جو شرعی مناہی کو مباح جانتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ جب بندہ کی اللہ تعالیٰ سے کمال محبت ہو جائے۔ اور دل میں اس کے صفائی پیدا ہو جائے۔ اور ایمان کو وہ بغیر نفاق کے کفر پر پسند کرلے۔ ایسے شخص سے تکلیف شرعی ساقط ہو جاتی ہے۔ اور اس کو بوجہ شرعی مناہی کے مرتکب ہونے کے خداوند تعالیٰ جہنم میں داخل نہیں کریگا۔ اس کو کبیرہ گناہ کرنے سے کوئی خوف لاحق نہ ہوگا۔ اور بعض مباحیین کہتے ہیں کہ ایسے شخص سے جس کا باطن صفا ہو گیا ہو اور دین ایمان سے کمال محبت ہو گئی ہو تمام تکالیف شرعی مرتفع ہو جاتے ہیں۔ اور یہ قول مباحیین کا کفر اور گمراہی ہے۔ کیونکہ محبت اور صفائی میں کامل انبیا ہیں۔ بالخصوص مفخر عالم سب انبیا سے مقرب اور باطنی صفائی میں اتم اور اکمل تھے۔ جب ان سے تکلیف شرعی مرتفع نہیں ہوتی۔ تو دوسرے مسلمانوں سے تکلیف شرعی کو مرتفع جاننا عین کفر اور زندیقی ہے۔ اذا احب اللہ عبداً لم یضرہ ذنب۔ اس حدیث کا یہ مطلب ہے۔ کہ خدا تعالیٰ اس کو گناہ سے محفوظ رکھے گا۔ اس کو گناہ

کا نقصان لاحق نہ ہوگا۔

والنصوص (من الکتاب والسنۃ) تحمل علی ظواہرہا: آیات
اور احادیث کے ظاہری معانی لیے جائیں گے جب تک کہ دلیل قطعی ان سے
پھیرنے کی طرف نہ پھیرے جیسے وہ آیات جن کے ظاہر سے اللہ تعالیٰ کے لیے
جہت اور جسم لازم آتا ہے ان کو ضرور غیر ظاہر پر محمول کیا جائیگا۔

س: جہت اور جسمیت والی آیات نصوص میں سے نہیں ہیں بلکہ
متشابہات میں سے ہیں؟

ج: یہاں مراد نص سے وہ نہیں ہے جو کہ مقابل خفی مجمل وغیرہ کے ہے
بلکہ نص سے مراد یہ ہے کہ عبارت اور نظم قرآن شریف ہو خواہ وہ متشابہ ہو
یا غیر متشابہ ہو جیسے کہ [illegible] نص کا اطلاق نظم قرآن پر کیا کرتے ہیں

فالعدول عنہا الی معان یدعیہا اہل الباطن الحاد
قرآن کے ظاہری معانی چھوڑ کر باطنی معانی جن کا اہل باطن کا وہم ہے اور یہی
فرقہ باطنیہ ہے الحاد کا معنی اسلام سے ٹیڑھا ہونا اور کفر کے ساتھ متصل
ہوتا ہے کیونکہ یہ شرعی احکام کی ظاہراً تکذیب ہے۔ جو احکام نبی صلی اللہ علیہ وسلم
لائے ہیں ان کا انکار اور تکذیب ہے اور وہ احکام ضروریات دین سے ہیں ایسے احکام
کا انکار اور تکذیب بلاشک کفر ہے۔

وہ لوگ جو محققین صوفیہ ہیں کہ نصوص کے ظاہری معانی مراد ہیں لیکن
ان میں باطنی معانی کی طرف اشارات ہیں جو اہل کشف اور اصحاب سلوک
پر منکشف ہوتا ہے۔ وہ معانی باطنی ان معانی ظاہرہ کے ساتھ مناسب
ہوتے ہیں [illegible] ظاہر نہیں ہوتا۔

قولہ [illegible] ہے۔

ورد النصوص کفر: وہ احکام جن پر نصوص قطعی دال ہیں ان کے
انکار کرنا کفر ہے جیسے قیامت میں اجسام کا زندہ ہونا کیونکہ یہ

خدا تعالیٰ اور اُس کے رسول کی تکذیب ہے۔ اور یہ امر موجب کفر ہے۔ اسی طرح جس نے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کو زنا سے متہم کیا۔ وہ بھی کافر ہے کیونکہ ان کی عفت اللہ تعالیٰ نے فرمائی ہے اُن پر تہمت لگانا خدا تعالیٰ کی تکذیب ہے۔ اور یہ کفر ہے۔

واستحلال المعصیة صغیرة اوکانت اوکبیرة کفر جس فعل کا معصیت ہونا دلیل قطعی سے ثابت ہو جائے اُس کو حلال جاننا کفر ہے۔

والاستهانة بها كفر والاستهزاء على الشريعة كفر۔ گناہ کو ہلکا جاننا کفر ہے۔ اور شریعت کے ساتھ مزاح اور ہنسی کرنا کفر ہے کیونکہ یہ دین کی تکذیب کی نشانی ہے۔ اسی قاعدے پر جمیع مسائل فتاوی کے مندرج ہیں جیسے فتاوی میں ہے۔ کہ اگر کوئی شخص حرام کو حلال جانے اور وہ حرام لذاتہ حرام تھا۔ اس کی حرمت دلیل قطعی سے تھی یہ مستحل کافر ہو جائیگا۔ اگر ایسی صورت نہ ہو تو کفر لاحق نہ ہوگا۔ بایں طور کہ اس شے کی حرمت لغیرہ ہو جو دلیل ظنی سے ثابت ہو۔ ایسے حرام کے حلال جاننے میں کفر لازم نہیں آتا۔ یہ محققین اور مدققین کا قول ہے۔

اور بعض علماء نے حرام لعینہ اور لغیرہ میں فرق نہیں کیا۔ انہوں نے یہ حکم لگایا ہے۔ کہ جو شخص حرام کو حلال جانے اور اس کی حرمت دین محمدی میں ثابت ہو۔ جیسے اپنے محارم کے ساتھ نکاح ہوا۔ اور جیسے شراب پینا ہوا۔ اور مردار کھانا ہوا۔ اور خون مسفوح اور خنزیر کا کھانا ہوا۔ ان سب کو بغیر ضرورت کے حلال جانے۔ تو وہ شخص کافر ہو جائے گا۔ اور ان اشیا کا ارتکاب بغیر حلال جاننے کے فسق ہے۔ اور جو شخص نبیذ مسکر کو حلال جانے کافر ہو جائیگا۔ اگر کوئی شخص حرام کو حلال جاننے کی وجہ سے کہے یا اپنے سامان تجارت کو بیچنے کی غرض سے کہے تو کافر نہ ہوگا۔ اگر کسی شخص نے یہ آرزو ظاہر کی کہ شراب حرام نہ ہوتی یا رمضان کا روزہ فرض نہ ہوتا۔

بسبب تکلیف کے اس آرزو سے کافر نہیں ہوتا۔

اگر یہ آرزو کی کہ زنا حرام نہ ہوتا۔ یا ناحق قتل حرام نہ ہوتا۔ اس آرزو سے کافر ہو جائیگا۔ کیونکہ زنا اور ناحق قتل کی حرمت جمیع ادیان میں ثابت ہے۔ اور حکمت کے ساتھ مطابق ہے۔

اور جو شخص حکمت الہی سے نکلنا چاہے۔ تو وہ شخص اللہ تعالی کے حکم کو تسلیم نہیں کرتا۔ اور یہ اعتقاد کفر ہے۔ کیونکہ یہ اللہ تعالی سے ناواقفی ہے اور ایسی ناواقفی کفر ہے۔

امام سرخسی نے کتاب الحیض میں ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی منکوحہ کی وطی حالت حیض میں جائز جانے تو وہ کافر ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ حرام قطعی ہے۔ امام محمد سے نوادرات میں روایت کی گئی ہے۔ کہ حالت حیض میں وطی کو حلال جاننے والا کافر نہیں ہوتا۔ علما کے نزدیک یہی صحیح ہے۔ اور اپنی زوجہ سے لواطت حلال جاننے سے کافر نہیں ہوتا یہی اصح ہے۔

اگر کوئی شخص اللہ تعالی کی ایسی صفت بیان کرے جو اس کے شان کے ساتھ مناسب نہیں ہے۔ یا اللہ تعالی کے کسی اسم سے مسخرہ کرے یا اللہ تعالی کے کسی حکم کے ساتھ مسخرہ کرے۔ یا اللہ تعالی کے کسی وعدیا وعید کے ساتھ مسخرہ کرے کافر ہو جائیگا۔

اگر کوئی شخص یہ آرزو کرے کہ کوئی نبی مبعوث نہ ہوتا۔ اس کہنے سے اس کی غرض انبیا کی اہانت تھی۔ یا ان سے عداوت تھی۔ بلا شک کافر ہو جائے گا۔ اگر کوئی شخص کلمہ کفر کہے۔ اور دوسرا اس کو سن کر ہنسے اور اس کی تحسین کرے گا۔ کافر ہو جائیگا۔ اسی طرح اگر کسی شخص کو اونچی جگہ پر بٹھا کر اس سے بطور ہنسی کے مسائل دریافت کرتے ہوں۔ اور اس کے تکیوں اور چادروں سے مارتے ہوں۔ گویا اس کو عالم سمجھ کر اس کی کمال تحقیر

کرتے ہوں۔ اس فعل سے سب کافر ہو جائینگے۔ اگر کوئی شخص کسی کو کافر ہونیکا حکم دیگا۔ یا کافر ہونے کے حکم پر ارادہ کیا تھا۔ دونوں صورتوں میں کافر ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی عورت کو خاوند سے جدا ہونے کی غرض سے کافر ہونے کی تعلیم دے۔ تعلیم دینے والا کافر ہو جائیگا۔ اسی طرح اگر شراب پر بسم اللہ پڑھے تو کافر ہو جائیگا۔ اسی طرح اگر زنا پر بسم اللہ پڑھے گا کافر ہو جائیگا۔ اسی طرح اگر غیر قبلہ کیطرف عمداً نماز پڑھے۔ یا عمداً بے وضو نماز پڑھے۔ ان سب صورتوں میں کافر ہو جائیگا۔ اگر کسی نے عمداً منہ غیر قبلہ کی طرف کیا۔ اتفاقاً وہی قبلہ نکلا اس صورت میں بھی کافر ہو جائیگا۔ کیونکہ اس شخص نے اپنی طرف سے خدا کی نافرمانی پوری طرح کی ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کلمہ کفر کا بطور خفیف بیان کرے۔ اگرچہ اس کا اعتقاد نہ ہو اس صورت میں کافر ہو جائیگا۔ اس قسم کی اور فروعات بہت ہیں جن میں کفر لازم آجاتا ہے۔

والیاس من اللہ کفر۔ خدا کے فضل سے ناامید ہونا کفر ہے لقولہ تعالیٰ لَا يَيْأَسُ مِنْ رَّوْحِ اللّٰهِ اِلَّا الْقَوْمُ الْكٰفِرُوْنَ۔

والامن من اللہ کفر۔ خدا کے غضب سے بے خوف ہونا بھی کفر ہے۔ لہ یامن۔ مَكْرَ اللّٰهِ اِلَّا الْقَوْمُ الْخٰسِرُوْنَ۔

س۔ گنہگار کے لیے جہنمی کا اعتقاد کرنا اور نیکوکار مومن کے لیے جنتی کا اعتقاد کرنا۔ قسم اول میں ناامیدی ظاہر ہے اور قسم ثانی میں غضب الٰہی سے مامون ہونا ظاہر ہے۔ چنانچہ عاصی اور مطیع کے حق میں یہی دونوں عقیدے معتزلہ کا ہے۔ بنا بریں معتزلہ خواہ عاصی ہو یا مطیع ہو کافر ہوا۔ اور قاعدہ سنت والجماعت کا یہ ہے کہ اہل قبلہ کو کافر نہیں کہا جا سکتا۔

ج۔ اس صورت میں ناامیدی عاصی کے حق میں نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ عاصی توبہ کرے۔ اعمال صالحہ کرنے لگ جائے اسی طرح

مطلق بھی اس اللہ کے غضب سے ثابت نہیں ہو سکتا۔ ہو سکتا ہے کہ مطیع آخر ابد کا ہو جائے۔

اسی جواب کی تقریر سے دوسرے اعتراض کا جواب بھی ثابت ہوا وہ اعتراض یہ ہے کہ معتزلی جب گناہ کبیرہ کا مرتکب ہو جائے۔ اس وقت معتزلی کا کافر ہونا لازمی ہے کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے نا امید ہے اور اس کا اعتقاد ہے کہ وہ یہ گناہ کرنے کے مومن نہیں رہا۔

جواب اس اعتراض کا یہ ہے کہ ہم اس صورت میں یاس اور اس کی نا امیدی کو تسلیم نہیں کرتے اور جب اس اعتقاد کے کہ ایمان تصدیق اور اقرار اور عمل ہے۔ اس پر کفر لازم نہیں آتا۔ کیونکہ کفر نقیض تصدیق موجود رہتی ہے۔ اور یہ امر ظاہر ہے کہ جب تک کفر کی نقیض موجود ہے کفر موجود نہیں ہو سکتا۔ حق امر یہ ہے کہ ان دو قولوں کے درمیان جمع کرنا مشکل ہے۔ وہ دو قول یہ ہیں۔

(۱) کسی اہل قبلہ کو کافر نہیں کہا جا سکتا۔

(۲) جس نے قرآن کو مخلوق کہا وہ کافر ہے۔ جس نے خدا کا دیدار محال جانا وہ کافر ہے۔ جس نے شیخین رضی اللہ تعالیٰ عنہما پر لعن طعن کیا کافر ہو جائیگا۔

اگرچہ ان دو قولوں کے اجتماع کو مشکل لکھا ہے۔ لیکن "مسلم الثبوت" میں ہے کہ ایک کفر التزامی ہے اور دوسرا کفر حقیقی ہے۔ موجب تابید کا ہے اور وہ کفر اعتقادی حقیقی ہے اور کفر التزامی جو غلطی سے ثابت ہو جایا کرتا ہے۔ التزامی موجب تابید نہیں ہے۔

وتصدیق الکاھن بما یخبرہ عن الغیب کفر کاہن کی خبر کی تصدیق کرنی کفر ہے۔ بقولہ علیہ السلام من اتی کاھنا فصدقہ بما یقول فقد کفر بما انزل اللہ تعالیٰ علی محمد کاہن اس کو

کہتے ہیں۔ جو آئندہ ہونے والی خبر سے اطلاع دے اور غیب کے علم کا دعوے کرتا ہو۔ ایسے شخص کی خبر کی تصدیق کرنا کفر ہے۔ عرب میں کاہن لوگ بہت تھے۔ ان کا دعویٰ تھا۔ کہ ہم آئندہ آنے والے امور کو جانتے ہیں بعض ان میں سے کہا کرتے تھے کہ ہمارا جاسوس ہے اور وہ جن ہے وہ ہمیں خبر دیتا ہے۔ بعض ان میں سے کہتے تھے کہ ہمیں ایسی سمجھ دی گئی ہے کہ جس سے ہم امور مستقبلہ کو جان سکتے ہیں۔ اگر کوئی نجومی آئندہ کے علم کا دعویٰ کرے وہ بھی کاہن جیسا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ علم غیب خاصہ خداوند تعالیٰ کا ہے بالذات کوئی فرد بشر اس پر مطلع نہیں ہو سکتا۔ یہ علیحدہ بات ہے کہ اللہ تعالیٰ کے بتانے سے یا اللہ تعالیٰ کی طرف سے الہام ہونے سے (جیسے انبیاء کے معجزات اور اولیاء کے کرامات ہیں) انسان کو بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ یا اللہ تعالیٰ کوئی ایسی نشانی بتا دے جس کے ذریعہ سے علم حاصل ہو جائے۔ ضرور کوئی ذریعہ جائز ہونا چاہیئے اس وجہ سے فتاویٰ میں ہے۔ کہ اگر کوئی شخص چاند کے گرد ہالہ دیکھ کر دعوے کرے کہ بارش ہوگی امارت اور علامت کے لحاظ سے نہ کہتا ہو۔ بلکہ علم غیب کا دعویٰ کر کے کہتا ہو تو کافر ہو جائیگا

المعدوم لیس بشیٔ۔ اگر شے سے مراد موجود ہو۔ اس وجہ سے شیئیت۔ ثبوت۔ وجود کا مفہوم باہم متلازم ہے۔ اور عدم نفی کا مرادف ہے پس اس بنا پر معدوم شے کا نہ ہونا ظاہر ہے۔ اس میں سوائے معتزلہ کے کسی کا خلاف نہیں ہے کیونکہ وجود منافی عدم کا ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ وہ معدوم جو ممکن ہے۔ وہ خارج میں ثابت ہے۔ اگر مراد یہ ہو کہ معدوم پر شے کا اطلاق نہیں ہوتا اس تقدیر پر بحث لغت کی بحث ہو جائے گی۔ یہ بحث شے کی تفسیر پر مبنی ہوگی شے کی تفسیر موجود ہے یا معدوم ہے یا ثابت ہے شے یا معدوم [illegible]

ہو اور خبر دینے کے لائق اور مناسب ہو۔ اس بحث کا مبنیٰ نقل پر ہے اور محاورہ واستعمال کے تلاش پر ہے۔

وفی دعاء الاحیاء للاموات وصدقتہم نفع لہم۔ مردوں کے پیچھے جو زندہ دعا اور خیرات کرتے ہیں۔ اس سے مردوں کو ضرور نفع پہنچتا ہے۔ معتزلہ کا اس میں اختلاف ہے۔ وہ کہتے ہیں۔ کہ قضا نہیں بدلتی۔ کل نفس بما کسبت رہینۃ۔ بیت ہر ایک نفس اپنے عمل سے گرفتار کیا جائیگا۔ المرئی مجزی بعملہ لا بعمل غیرہ ہر ایک شخص کو اپنے عمل کی جزا ملے گی۔

ہماری سند احادیث صحیحہ ہیں جن میں دعا کا نفع مردوں کے لئے ثابت ہے۔ بالخصوص نماز جنازہ ایسی دلیل ہے جس پر تمام اہل اسلام کا اتفاق بالتواتر ثابت چلا آتا ہے اور یہ دعا ہے جس سے میت کو نفع پہنچتا ہے۔ اگر میت کو نفع نہ پہنچتا تو یہ فعل عبث اور بے معنی ہوتا ہے لقولہ صلے اللہ علیہ وسلم ما من میت تصلی علیہ امۃ من المسلمین یبلغون مائۃ کلہم یشفعون لہ الا شفعوا فیہ۔ جس مسلمان میت پر ایک سو مسلمان نماز جنازہ پڑھیں اور خداوند تعالیٰ کے سامنے اس کی سفارش کریں۔ اللہ تعالیٰ اس کی سفارش قبول کر لیتا ہے۔ وعن سعد بن عبادۃ انہ قال یا رسول اللہ ان ام سعد ماتت فای الصدقۃ افضل قال الماء فحفر بیراً وقال ھذہ لام سعد سعد بن عبادہ سے مروی ہے سعد نے کہا یا رسول اللہ علیہ السلام تحقیق میری والدہ فوت ہو گئی ہے۔ پھر کونسا صدقہ بہتر ہے۔ سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ پانی بہتر ہے۔ پھر سعد نے کنواں کھدوایا۔ اور کہا کہ یہ ام سعد کا کنواں ہے۔ ولقولہ علیہ السلام الدعاء یرد البلاء والصدقۃ تطفی غضب الرب۔ دعا بلیات کو لوٹا دیتی ہے اور صدقہ اللہ تعالیٰ

کے غضب کو بجھا دیتا ہے۔ ولقوله علیه السلام ان العالم والمتعلم اذا مرا علی قریة فان الله یرفع العذاب عن مقبرة تلك القریة اربعین یوما۔ جس گاؤں سے استاذ اور شاگرد ربانی گذر جائیں۔ اللہ تعالیٰ اس گاؤں کے مقبرہ سے چالیس روز تک عذاب اُٹھا دیتا ہے۔ اس قسم کی اور احادیث بیشمار ہیں۔

والله یجیب الدعوات و یقضی الحاجات۔ اللہ تعالیٰ دعا کو قبول فرماتا ہے اور حوائج کو پورا کر دیتا ہے لقوله تعالیٰ اُدْعُوْنِیْ اَسْتَجِبْ لَکُمْ۔ مجھے بلاؤ میں تمہاری دعا کو قبول کرتا ہوں۔ نیز نبی صلے اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے یستجاب الدعاء للعبد ما لم یدع باثم او قطیعة رحم ما لم یستعجل بندہ کی دعا قبول کی جاتی ہے۔ جب تک قطع رحم یا گناہ کی دعا نہ مانگے یا جلدی نہ کرے۔ جلدی کرنے کا یہ معنی ہے۔ کہ دعا کنندہ کہے میں نے دعا مانگی قبول نہ ہوئی ولقوله علیه السلام ان ربکم حیی کریم یستحیی من عبده اذا رفع یدیه الیه ان یردهما صفرا۔ اللہ تعالیٰ بڑے حیا والا ہے بندہ سے حیا کرتا ہے جبکہ بندہ اس کی طرف ہاتھ اُٹھائے۔ پھر وہ ان کو خالی پھیر دے۔ تم جان لو کہ دعا میں رکن اعظم نیت کی صفائی اور حضور دل ہے۔ لقوله علیه السلام ادعوا الله وانتم موقنون بالاجابة واعلموا ان الله لا یستجیب الدعاء من قلب غافل لاہٍ اللہ تعالیٰ سے دعا مانگو ورانحالیکہ تم کو قبولیت کا پختہ یقین ہو اور جان لو کہ غافل دل کی دعا خدا قبول نہیں فرماتا مشائخ عظام نے باہم اختلاف کیا ہے۔ اس مسئلہ میں کا فر کی دعا قبول ہوتی ہے۔ یا نہیں۔ جس قبولیت کو منع کرتے ہیں۔ لقوله تعالیٰ وما دعاء الکفرین الا فی ضلٰل۔ کافروں کی دعا ہمیشہ بیکار اور ضائع ہے کیونکہ کافر خدا کو نہیں بلاتا۔ اس وجہ سے کہ وہ خدا کو جانتا نہیں ہے۔ اگرچہ

وہ خدا پر اقرار کرتا ہو لیکن جب گستاخ خدا کی تو صیف غیر مناسب طریق پر کی ہے۔ تو اس سے اس کی جہالت ثابت ہوئی۔ اور معلوم ہوا کہ وہ اللہ تعالیٰ کو نہیں جانتا۔ اور اقرار اس کا باطل ہوا۔ جو حدیث میں وارد ہے۔ کہ مظلوم کی دعا مقبول ہے۔ اگرچہ مظلوم کافر ہو۔ اس حدیث میں کافر سے مراد نعمت کا ناشکرا ہے۔

بعض کہتے ہیں کہ کافر کی دعا بھی قبول ہوتی ہے۔ ابلیس کافر ول کا بڑا ہے اس نے اللہ تعالیٰ سے مہلت کی دعا مانگی۔ خدا تعالیٰ نے اس کی دعا قبول کر لی بقولہ تعالیٰ رَبِّ اَنْظِرْنِیْ اِلٰی یَوْمِ یُبْعَثُوْنَ اے میرے رب مجھے قیامت تک مہلت عطا کر جلدی نہ کر۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فَاِنَّکَ مِنَ الْمُنْظَرِیْنَ تحقیق تجھے مہلت دی گئی ہے یہ دعا کی صریح قبولیت ہے۔ اسی قبولیت کو ابو قاسم الحکیم ابو نصر دبوسی صدر شہید نے فضل اور ارجح سمجھا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔

وما اخبر به النبی صلی الله علیه وسلم من اشراط الساعة من خروج الدجال ودابة الارض ویاجوج وماجوج ونزول عیسی علیه السلام من السماء وطلوع الشمس من مغربها فهو حق جو خبر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے قیامت کے علامات کی دی ہے کہ وہ دجال کا پیدا ہونا ہے۔ دابۃ الارض کا پیدا ہونا ہے یاجوج ماجوج کا پیدا ہونا ہے عیسیٰ علیہ السلام کا آسمان سے نازل ہونا ہے مغرب سے آفتاب کا نکلنا ہے یہ سب خبریں حق ہیں۔ کیونکہ یہ جملہ مذکورات ممکن ہیں ان کے وقوع سے مخبر صادق نے خبر دی ہے قال حذیفة بن اسید الغفاری طلع النبی صلی الله علیه وسلم علینا ونحن نتذاکر فقال ما تذکرون قلنا نذکر الساعة قال انها لن تقوم حتی ترون قبلها عشر آیات فذکر الدخان والدجال

والدابۃ وطلوع الشمس من مغربہا ونزول عیسٰیؑ بن مریم ویاجوج وماجوج وثلاثۃ خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزیرۃ العرب واخر ذالک نار تخرج من الیمن تطرد الناس الی محشرھم۔ حضرت حذیفہ کہتے ہیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس تشریف آور ہوئے۔ اور ہم باہم کچھ باتیں کر رہے تھے۔ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کس چیز کا تم ذکر کرتے ہو۔ ہم نے کہا کہ قیامت کا ذکر کرتے ہیں۔ آپ نے فرمایا۔ کہ جب تک اس سے پہلے دس نشانیاں دیکھ نہ لو ہرگز قیامت قائم نہ ہوگی۔ ایک دھواں ہے دوسرا دجال ہے تیسرا دابۃ الارض ہے۔ چوتھا مغرب سے آفتاب کا نکلنا ہے پانچواں عیسٰی علیہ السلام کا نزول ہے۔ چھٹا یاجوج ماجوج کا خروج ہے ساتواں اہل مشرق کا زمین میں دھس جانا ہے۔ آٹھواں اہل مغرب کا زمین دھس جانا ہے۔ نواں جزیرہ عرب میں زمین کا دھس جانا ہے دسواں آگ ہے۔ جو ملک یمن سے نکلے گی اور لوگوں کو محشر کی طرف جمع کرے گی۔ یہ امارات قیام قیامت کے ہیں۔ نیز قیامت کے علامات کے بیان میں بہت سی احادیث ہیں۔ جمیع احادیث کتب احادیث اور تفاسیر اور تواریخ وغیرہ میں مذکور ہیں۔ وہاں سے مطالعہ کیا جائے۔

والمجتہد قد یخطی وقد یصیب مجتہد عقلیات اور نقلی شرعیات اور فرعیات میں کبھی غلطی کر دیتا ہے اور کبھی صحت اور صواب کو پہنچتا ہے۔ بعض شافعیہ اور معتزلہ کا مذہب ہے کہ مسائل شرعیہ فرعیہ میں جس میں دلیل قطعی موجود نہ ہو ان میں مجتہد مصیب ہوتا ہے۔ خطی کا اطلاق اس صورت میں درست نہیں ہو سکتا۔ دراصل اس اختلاف کی بنا ایک قاعدہ مختلف فیہا کے اوپر ہے۔ وہ یہ ہے کہ بعض کے نزدیک ہر ایک حادثہ میں [illegible]
اللہ تعالیٰ کا ایک ہی حکم ہے۔ [illegible] اگر مجتہد [illegible] حکم الٰہی کو

اپنے اجتہاد میں پہنچا۔ تو اجتہاد اسکا درست ہوگا۔ ورنہ خطا ہوگا اور بعض کے نزدیک ہر حادثہ اجتہادیہ میں اللہ تعالیٰ کا حکم مطابق اجتہاد مجتہد کے ہوتا ہے۔ اس صورت میں اصابت خطا ہر دو خطا نہیں ہے۔

اس مقام کی تحقیق یہ ہے۔ کہ مسائل اجتہادیہ میں مجتہد کے اجتہاد سے پہلے اللہ تعالیٰ کا کوئی خاص حکم ثابت ہوگا۔ یا ثابت نہ ہوگا۔ اگر اللہ تعالیٰ کا کوئی حکم معین نہیں ہے۔ تو اللہ تعالیٰ کی جانب سے مجتہد نے اپنے اجتہاد کے لیئے کوئی دلیل لی ہوگی۔ یا منجانب اللہ سے کسی قسم کی دلیل اس کے لیئے نہ ہوگی۔

اگر جانب اللہ کی دلیل ثابت ہے تو پھر وہ غور طلب ہے۔ آیا وہ دلیل قطعی ہے یا ظنی ہے۔ اس تقریر کے مطابق چار احتمال ثابت ہوئے۔ ہر ایک کی طرف ایک جماعت نے دھاب کیا ہے اور اس کو اپنا مذہب بنایا ہے لیکن افضل اور مختار ان احتمالات اربعہ سے یہ ہے۔ کہ مسائل اجتہادیہ میں اللہ تعالیٰ کا کوئی ضرور حکم معین ہوتا ہے اور اس پر اللہ تعالیٰ کی جانب کی دلیل ظنی بھی ہوتی ہے۔ اگر مجتہد اس حکم الٰہی کو پہنچ گیا تو مصیب ہوگا ورنہ مخطی ہوگا۔ مجتہد پر یہ لازم نہیں ہے کہ وہ ضرور اس حکم الٰہی کو پہنچ جائے کیونکہ وہ حکم پوشیدہ ہے اور اس کی دلیل ظنی ہے۔ لہذا اس کو ہمیشہ پہنچنا طاقت انسانی سے خارج ہے۔ اسو جہ سے مجتہد جو خطا کرے۔ وہ معذور ہے اس کی گرفت نہیں ہوتی۔ بلکہ اس کو بوجہ اجتہاد کے ثواب ملتا ہے۔ اس مذہب کے مطابق بلا خلاف مجتہد مخطی گناہگار نہیں ہے البتہ اس میں اختلاف ہے۔ کہ مجتہد جبکہ خطا کرتا ہے۔ وہ خطا اس کی ابتدا اور انتہا دونوں کے لحاظ سے ثابت ہوگی۔ یا کہ فقط انتہا کے لحاظ سے ہوگی۔

شیخ ابو منصور اور بعض دیگر مشائخ نے مجتہد مخطی کی خطا ابتدا اور انتہا

دونوں کے لحاظ سے ہی ہے۔ ابتداء سے دلیل ظنی ہے جس سے حکم ثابت ہوتا ہے۔ انتہا سے مراد حکم ہے۔ اگر مجتہد حکم الٰہی کو اپنے اجتہاد سے پہنچ جائے بایںطور کہ اجتہاد کو مطابق اسکے شروط اور ارکان کے قائم کر کے حکم کا استفادہ کیا ہو جیسے کہ قاعدہ استخراج احکام کا مقرر ہے۔ مجتہد پر تلاش شروط اور ارکان استخراج و استنباط و اجتہاد کے کچھ اور بھی لازم نہیں ہے۔ مسائل اجتہادیہ میں چونکہ خاص دلیل ظنی مخفی سا ہوتا ہے۔ اس وجہ سے مجتہد کو دلیل قطعی تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ دلیل قطعی کا حکم بلا اختلاف ثابت ہوتا ہے۔ اس میں اجتہاد کی ضرورت ہی نہیں ہے۔ اور مجتہد اس سے خطا کیوں ہوتا۔

مجتہد کی خطائی ادلہ قطعیہ سے ثابت ہے۔ لقولہ تعالیٰ فَفَهَّمْنٰهَا سُلَیْمٰنَ ہم نے وہ مسئلہ سلیمان کو سمجھایا۔ اگر مجتہد کو خطا لاحق نہ ہوتی تو اس آیت شریف میں فہمناھا کا کیا معنی ہوگا۔ ضرور ایک مجتہد نے غلطی کی اور دوسرے کو اللہ تعالیٰ نے اجتہاد میں صواب کو پہنچایا۔ اگر ہر ایک مجتہد صواب کو ضرور پہنچتا ہو تو یہ قول قرآن کے صریحاً مخالف ہے جیسے کہ ظاہر ہے۔ بہت سی احادیث اور آثار ایسے ہیں جن سے مجتہد کی دونوں حالتیں صواب کو پہنچنا اور غلطی کرنا دونوں ثابت ہیں۔ ان آثار اور احادیث کا مفہوم مشترک درجہ تواتر کو پہنچا ہوا ہے۔ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اصبت فلک عشر حسنات وان اخطأت فلک حسنۃ واحدۃ۔ ولقولہ صلی اللہ علیہ وسلم جعل للمصیب اجرین وللمخطئ اجراً واحداً جو مجتہد صحت اور صواب کو پہنچ جائے اس کے لیے دو ثواب ہیں۔ اور جو خطا کرے اس کے لیے ایک ہی ثواب ہے۔ ابن مسعودؓ نے فرمایا ہے۔ ان اصبت فمن اللہ والا فمنی ومن الشیطان اگر میں اپنے اجتہاد میں صواب کو پہنچا تو اللہ تعالیٰ سے ہوگا اگر مجھ سے خطا ہو

تو پھر نفس اور شیطان کی طرف سے ہوگا۔ قرون فاضلہ میں اصحاب باہم ایک دوسرے کے اجتہاد کو خطا اور غلط بتایا کرتے تھے۔ یہ بھی ہے کہ مجتہد کا قیاس حکم اصلی کو ظاہر کرتا ہے۔ از سر نو حکم کو ثابت نہیں کرتا۔ کیونکہ ہر ایک حادثہ میں خدا کا معین حکم الٰہی ہوتا ہے۔ مجتہد اس تک پہنچتا ہے یا ہوتا ہے اس سے ثابت ہوا کہ مجتہد اپنے قیاس سے حکم الٰہی اصلی کو ظاہر کرتا ہے علماء نے اجماع کیا ہے۔ کہ حکم واحد ہوتا ہے۔ اور نص سے ثابت ہوا کہ کتاب بھی خطا مجتہد کو ثابت کرتا ہے۔ کہ اجتہاد کی اجازت ہر مسلمان عالم کو تا ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار کا حکم عام ہے اس سے ظاہر ہے کہ ہر فرد صواب کو نہیں پہنچ سکتا۔ ہر ایک کی عقل دلائل خفیہ غامضہ کو کہاں پہنچ سکتی ہے۔ مشہور ہے مجتہدین نہیں کہ ایک ہی حادثہ میں بعض مجتہد اباحت کو ثابت کرتا ہے اور بعض حرمت کو بعض اباحت کو ثابت کرتے ہیں اور بعض دیگر فساد کو بعض وجوب کے قائل ہونگے اور بعض دیگر عدم الوجوب کا اتفاق کریں گے۔ ان مسائل کی تحقیق شارح نے اپنی تلویح میں تفصیل اتم و توضیح اکمل کی ہوئی ہے۔

ورسل البشر افضل من رسل الملٰئکۃ ورسل الملٰئکۃ افضل من عامۃ البشر وعامۃ البشر افضل من عامۃ الملٰئکۃ

جو رسول انسانوں میں بھیجے گئے ہیں وہ فرشتوں کے رسولوں سے افضل ہیں۔ اور فرشتوں کے رسول عام مومنین سے افضل ہیں۔ اور عام مومنین عام فرشتوں سے افضل ہیں۔ بشر سے مراد یہاں مسلمان ہیں ورنہ کافر کسی چیز سے بہتر نہیں ہے۔ فرشتوں کے رسولوں کا عام بشر سے افضل ہونا اجماع سے ثابت ہے۔ بلکہ یہ مسئلہ ظاہر بھی ہے۔ انسان میں سے جو رسول ہیں۔ اُن کی فضیلت ملائکہ کے رسولوں پر۔ اور عام بشر کی فضیلت عام ملائکہ پر ذیل کی وجوہ سے ثابت ہے۔

اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو حکم دیا۔ کہ آدم علیہ السلام کو سجدہ کریں۔ اور یہ سجدہ تعظیم اور تکریم کا تھا۔ جس سے آدم علیہ السلام کی فضیلت فرشتوں پر بداہۃً ثابت ہوئی۔ اللہ تعالیٰ نے ابلیس کا قول بطور حکایت کے فرمایا ہے۔ ارءیتك ھٰذا الذی کرّمت علی وانا خیر منه خلقتنی من نار وخلقته من طین۔ شیطان نے کہا خبر دیجئے اس کے حال سے جس کو تو نے میرے اوپر فضیلت دی ہے۔ حالانکہ میں اُس سے بہتر ہوں۔ تو نے مجھے آگ سے پیدا کیا اور اس کو کیچڑ سے بنایا۔ ابلیس کا قول فضیلت آدم علیہ السلام میں نص صریح ہے۔ اس سے رسل بشر کی فضیلت رسل ملائکہ پر ثابت ہوئی کیونکہ سجود ادنیٰ کا اعلیٰ کے لیے ہوا کرتا ہے یہی حکمت الٰہی کا مقتضا ہے۔ اعلیٰ کا سجود ادنیٰ کے لیئے نقلاً وعقلاً باطل ہے ہر ایک اہل لسان جانتا ہے۔ کہ عَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ کُلَّہَا کا مقصد آدم کی فضیلت ہے۔ اور اس میں یہ بھی ثابت ہے۔ کہ آدم علیہ السلام قابل تعلیم لایق تعظیم وتکریم ہے۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اِنَّ اللّٰہَ اصْطَفٰۤی اٰدَمَ وَنُوْحًا وَّاٰلَ اِبْرٰہِیْمَ وَاٰلَ عِمْرٰنَ عَلَی الْعٰلَمِیْنَ۔ اس آیت شریف کا مفہوم یہ ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے آدم اور نوح۔ اور آل ابراہیم اور آل عمران کو تمام عالم پر فضیلت دی ہے۔ عالم کا مصداق جمیع ماسوا اللہ ہے۔ ان میں ملائکہ بھی داخل ہیں اس سے انبیا علیہم السلام کی مع اپنی اولاد کے فرشتوں پر فضیلت ثابت ہوئی۔ اگرچہ اس حکم سے عام بشر کی فضیلت بھی تمام ملائکہ پر ثابت ہوتی ہے۔ لیکن عام بشر کی فضیلت اس حکم سے مستثنیٰ کی گئی ہے۔ عام بشر رسل ملائکہ سے بہتر نہیں ہیں۔ بلکہ انبیا کے حق میں عموم باقی ہے۔ اس بنا پر آیت شریف عام مخصوص البعض ہے۔ یہ بات بھی ظاہر ہے۔ کہ مسئلہ فضیلت کا ظنی ہے۔ ظنیات میں ادلہ ظنیہ کافی ہیں

انسان کمالات علمیہ اور عملیہ حاصل کرتا ہے۔ اور اس انسان کو بہت سے مانع درپیش ہیں۔ اور فرشتوں کو کوئی مانع درپیش نہیں ہے۔ انسان کا مانع اس کی شہوات ہیں جو اس کو ہر وقت مانع ہیں۔ حصول کمالات اور عبادات کا باوجود موانع کثیرہ کے بہت دشوار ہے اس سے کہ وہ کمالات اور عبادات حاصل کرے اور اس کے لئے کوئی مانع نہ ہو اس لحاظ سے دلیل عقلی سے انسان کی فضیلت ثابت ہوئی۔

بعض شافعیہ اور کل معتزلہ اور کل فلاسفہ نے ملائکہ کی فضیلت ثابت کی ہے۔ ان کے وجوہ حسب ذیل ہیں۔

وجہ اول۔ ملائکہ اس وجہ سے افضل ہیں۔ کہ ملائکہ ارواح مجردہ ہیں عقل ان کا کامل ہے۔ شہوت اور غضب (جو شر اور آفت کے مبادی ہیں) ان سے پاک ہیں۔ ہیولیٰ او صورت کی ظلمت سے مبرا اور منزہ ہیں۔ افعال عجیبہ پر قادر ہیں۔ گذشتہ اور آئندہ موجودات پر عالم ہیں۔ اُن کے علم میں کسی قسم کی غلطی نہیں ہے

اس وجہ کا جواب یہ ہے۔ کہ یہ اسباب مذکورہ مطابق مذہب فلاسفہ کے ہیں۔ اہل اسلام انکو تسلیم نہیں کرتے۔

وجہ دوم۔ انبیا جو بشر کے افضل افراد ہیں۔ وہ فرشتوں سے تعلیم حاصل کرتے تھے عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى۔ نبی صلے اللہ علیہ وسلم کو اس سخت قوت والے نے قرآن کا علم سکھایا۔ ولقولہ تعالیٰ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ استاذ شاگرد سے افضل ہوتا ہے

اس وجہ کا یہ جواب ہے۔ کہ دراصل معلم اللہ تعالیٰ تھا۔ اور فرشتے پہنچانے والے تھے۔

وجہ سوئم قرآن پاک میں اور احادیث میں فرشتوں کا ذکر بشر پر مقدم کیا گیا ہے۔ اور یہ تقدیم فضیلت کی وجہ سے ہے

اس وجہ کا جواب یہ ہے کہ فرشتوں کا مقدم کرنا۔ ان کی فضیلت پر دلالت نہیں کرتا۔ بلکہ ان کی تقدیم اس وجہ سے ہے۔ کہ وہ وجود میں مقدم ہیں۔ یا اس وجہ سے کہ وہ مخفی ہیں ان پر ایمان لانا قوی ہے۔ لہذا ان کی تقدیم مناسب ہے اس کی بنا فضیلت پر نہیں ہے۔

وجہ چہارم لقولہ تعالی لن یستنکف المسیح ان یکون عبداً للہ ولا الملئکۃ المقربون عیسیٰ اللہ تعالی کے بندہ ہونے سے کوئی کراہت اور تکبر نہیں کرتا۔ اور نہ مقرب فرشتے اس سے کراہت اور تکبر کرتے ہیں۔ اہل لسان اس آیت شریفہ کے سیاق سے ملائکہ کی فضیلت صاف سمجھتے ہیں۔ کیونکہ یہ قاعدہ ہے۔ ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہوتی ہے۔ کہا جاتا ہے لا یستنکف من ھذا الامر الوزیر ولا السلطان وزیر جو ادنیٰ ہے اسکو سلطان پر مقدم کیا جائیگا۔ کیونکہ ترقی کا یہی قاعدہ ہے۔ کہ ادنیٰ سے اعلیٰ کیطرف ہوا کرتی ہے۔ اس کا عکس نہیں کیا جاتا جب فرشتے عیسیٰ سے افضل ہوئے۔ تو سب انبیا سے افضل ہوئے کیونکہ صفت نبوت اور رسالت میں سب شریک ہیں صفت نبوت اور رسالت کے لحاظ سے ایسے امور مساوی ہیں۔

اس وجہ کا جواب یہ ہے۔ کہ جب عیسیٰ علیہ السلام بغیر باپ کے پیدا ہوئے۔ تو عیسائیوں نے انہیں خدا کا بیٹا جانا اور عبد ہونے کا اعتقاد نہ کیا۔ یہ بھی انہوں نے دیکھا کہ اندھے مادر زادوں کو اچھا کرتا ہے اسی طرح کوڑھیوں کو اچھا اور مردوں کو زندہ کرتا ہے۔ اس بنا پر انہوں نے عبد کا اطلاق عیسیٰ علیہ السلام پر جائز نہ سمجھا اس آیت شریف میں اللہ تعالی نے عیسائیوں کے اعتقاد کو رد فرمایا ہے۔ کہ فرشتوں کو اللہ تعالی نے بغیر ماں باپ کے پیدا کیا ہے۔ اور وہ خدا کے بندے ہیں۔ خدا کے بیٹے نہ بنے عیسیٰ علیہ السلام کس طرح خدا کا بیٹا بنا۔ فرشتے مردے زندہ کر سکتے

ہیں۔ کوڑھیوں اور اندھوں کو اللہ تعالیٰ کی اجازت سے درست کر سکتے
ہیں۔ وہ خدا کے بیٹے نہ بنے تو عیسےٰ علیہ السلام خدا کے بیٹے کس طرح ہو
سکتے ہیں۔ الغرض فرشتے آیت شریف میں عیسےٰ علیہ السلام سے اس
صفت میں افضل اور اکمل ہیں۔ کہ عیسےٰ علیہ السلام بغیر باپ کے پیدا ہوئے
ہیں۔ اور فرشتے بغیر ماں باپ دونوں کے۔ جن افعال پر عیسےٰ علیہ السلام
قادر تھے۔ ان سے فرشتے زیادہ قادر ہیں۔ محاورے کے مطابق ترقی
اس لحاظ سے ثابت ہوئی۔ نہ اس اعتبار سے کہ فرشتے انبیاء سے افضل
ہیں۔ لہذا اس سے انبیاء پر فرشتوں کی فضیلت ثابت نہ ہوئی۔ واللہ
سبحانہٗ و تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب ؂



هذا ما حررت وكتبت من ترجمة شرح العقائد النسفية مطابقا
لاصله مع زيادة قليلة للتوضيح ولمآل فيه جهدي وذا الا
بامر المكرم المتدين الحنفي محيو بيصا لمو وابنه عبد المجيد
صانهما الله عما يشينهما في الدنيا والآخرة ووفقهما لمرضاته
وانا اسئل الله العفو والعافية في الدنيا والعقبى لابي المذنب
المفتي عبد القادر صاحبزاده مسقط راسي بلدة شهيرة من
نواحي الفشاور الجهانجيرة وانا من عقب مولانا اخون رشيد
الذي صنف كتابا في فقه الافغاني وهو المسمى باسمه رشيد
البيان وتممت الترجمة في يوم الجمعة ۲۹ رجب المرجب
سنہ ۱۳۹۳ھ